BX/1530/D48

Digitized by the Internet Archive
in 2013

http://archive.org/details/monophorismeetac00desc

Pedro DESCOQS, S. J.
Professeur au Scolasticat de Jersey

Monophorisme

et

Action Française

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE
—
1913

Monophorisme

et

Action Française

DU MÊME AUTEUR :

A travers l'œuvre de M. Maurras
3e édition, entièrement refondue, in-12

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

Monophorisme

et

Action Française

PAR

Pedro DESCOQS S. J.

PROFESSEUR AU SCOLASTICAT DE JERSEY

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, Rue de Rennes, 117

1913

BX
1530
D48

Nihil obstat

Parisiis, die 18ª Novembris 1912

Yves de la Brière.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 21ª Novembris 1912

H. Odelin, v. g.

INTRODUCTION

Dans une série d'articles publiés par *les Etudes* en 1909 et réunis peu après en volume sous le titre de *A travers l'œuvre de M. Maurras*, je m'étais proposé un double but : montrer à M. Maurras et aux incroyants de bonne foi qui le suivent le fondement sur lequel doivent de toute nécessité s'appuyer leurs brillantes constructions politiques et qui est Dieu ; d'autre part, sonder les écueils qu'offre à un catholique une entente sur le terrain politique avec des incrédules, en montrer le danger, et — laissant à dessein de côté toute considération qui toucherait à l'opportunité d'une telle attitude — préciser soigneusement, du seul point de vue religieux, les conditions, si elles existent, qui pourraient rendre licite une telle rencontre. Questions brûlantes, on le voit, passionnément agitées, qui devaient soulever d'âpres querelles, — mais questions vitales. Faisant litière de tout préjugé, de toute susceptibilité de parti, je m'étais efforcé de mener la discussion avec une entière liberté d'allure : aux amis comme aux ennemis de M. Maurras, étaient distribués éloges et blâmes selon l'occurrence, sans aucun égard à leur étiquette sociale et, pour louer ou condamner, mon

unique règle de critique avait voulu être la *philosophia perennis* éclairée, complétée par l'enseignement de l'Eglise. Dissiper quelques-unes des lourdes équivoques qui entravent tant d'âmes dans leur lente ascension vers la pleine Vérité, favoriser, ne fût-ce que pour une légère part, le retour à une ferme discipline des intelligences et des volontés : je n'avais pas d'autre ambition. Quelques malédictions qu'une tentative aussi téméraire dût fatalement m'attirer dans la suite, la perspective d'un tel résultat avait bien de quoi encourager et soutenir mes efforts.

Ce qui était prévu, d'ailleurs, arriva. Les *Annales de philosophie chrétienne* goûtèrent peu l'entreprise et l'une des principales conclusions que développait *A travers l'œuvre de M. Maurras* souleva de leur part de très vives protestations.

Examinant le cas de conscience qui se pose pour des catholiques en face des avances de l'Action française, j'avais commencé par établir que toute conciliation entre eux et les positivistes de ce groupe sur les questions fondamentales de la métaphysique et du dogme était évidemment impossible. Mais après avoir, à maintes reprises, rappelé que je n'examinais pas les chances pratiques de succès ni l'opportunité d'un accord mutuel sur le terrain exclusivement politique, — qu'aussi bien j'en étais absolument incapable, — je développais cette idée très simple : le programme d'action politique proposé par les positivistes d'Action française ne contredisant point la doctrine catholique et, d'autre part, les catholiques recevant de leurs alliés éventuels toute garantie qu'il ne serait jamais porté atteinte sur quelque point que ce fût à l'enseignement de l'Eglise, aucune raison ni

philosophique, ni théologique ne paraissait devoir exclure *a priori* toute entente commune dont la base serait exclusivement politique. « Pour ceux d'entre les catholiques, disais-je, qui n'auraient pas à craindre les infiltrations latentes de l'agnosticisme et de l'indifférentisme, on ne voit pas *en théorie*, au nom de quel point doctrinal, on devrait leur interdire d'une manière absolue de frayer avec ces mécréants à l'allure si tourmentée » qui se proposaient de travailler comme eux à la restauration de l'ordre et de la liberté religieuse en France. Il appartenait seulement à chacun « de supputer son avoir en forces morales et en remèdes préventifs » contre les dangers possibles. Et dans une étude détaillée des conjonctures où se présentait le problème, je montrais qu'aucun obstacle ne pouvait être apporté par les positivistes d'Action française au développement intégral des principes religieux chers aux catholiques : faire du prosélytisme en faveur de leurs théories agnostiques serait en effet, pour ces mêmes positivistes, contredire leur méthode, et aller contre leurs intérêts les plus certains.

Les *Annales de philosophie chrétienne* se sont scandalisées de cette thèse et elles m'ont violemment attaqué à leur propos. Ce ne furent tout d'abord dans les numéros d'octobre 1909 (pp. 106-108) et de janvier 1910 (pp. 442-444) que des insinuations, des points d'interrogation, dont au reste le laconisme ne réussissait pas à voiler l'esprit hostile et qui donnaient à entendre que l'attitude adoptée pourrait bien porter préjudice à l'intégrité de la doctrine catholique. Puis vinrent les accusations nettes et brutales : dans le fascicule de mars 1910, la thèse

des alliances entre catholiques et incroyants d'Action française était reprise de haut, et l'auteur de ce nouvel article, qui prenait le pseudonyme de Testis en vingt-deux pages très denses, se faisait fort de prouver (pp. 570-592) que « les termes et l'énoncé du problème avaient été faussés », que la solution était mauvaise, voire « impie ».

A la suite de cette publication, une mise au point fut envoyée à la revue agressive; celle-ci la publia dans son numéro de juin 1910, mais l'estimant insuffisante, elle la fit suivre de deux réponses considérables, au moins par leur étendue. La première était encore de Testis; elle s'attachait uniquement à établir, par une discussion touffue et trop souvent mesquine, que la question avait été déplacée et que j'avais dessiné force « courbes » et « tangentes » pour l'éluder. La seconde, dont l'auteur était M. Laberthonnière, s'essayait, au nom de l'orthodoxie, à une critique d'ensemble des théories de l'Action française et aboutissait à une condamnation sans réserves, non seulement de ces mêmes théories, mais de la plupart des conclusions que contenait *A travers l'œuvre de M. Maurras*. Je ripostai à l'une et à l'autre réplique dans la première édition en volume de mon étude; mais la polémique n'était pas close pour autant. Testis, dans les *Annales* de décembre 1910, achevait de m'accuser de trahison à l'égard de la vérité religieuse, et M. Laberthonnière, au cours de l'année 1911, publiait un gros volume de 430 pages : *Positivisme et catholicisme*, assurément unique dans la littérature religieuse contemporaine, où, après avoir reproduit son libelle de 1910, il se donnait l'illusion de

réfuter, parce qu'il les prenait de très haut, les objections qui lui avaient été opposées.

Ces quelques faits remis en mémoire, il reste à dire ce qu'est le présent ouvrage et quelle contribution nouvelle il apporte au débat.

Ainsi que je viens de le rappeler, j'avais cru devoir dans la première édition d'*A travers l'œuvre de M. Maurras*, joindre à l'exposé et à la critique de cette même œuvre la réponse aux difficultés qui m'avaient été faites. Le sujet se trouvait ainsi plus complètement traité; mais l'impression d'ensemble devait nécessairement y perdre en netteté et en intérêt : la polémique et la critique appartiennent à des genres différents et la première comporte des développements de circonstance, des arguments personnels qui ne sauraient agréer également à tous. Si je voulais conserver à mon étude sur M. Maurras son caractère critique, il devenait urgent d'en détacher tout ce qui concernait les objections si souvent insignifiantes des *Annales* et de me garder de toute digression polémique. La nécessité s'imposant, d'autre part, de dissiper les doutes que les écrivains de cette Revue auraient pu jeter dans des esprits peu informés, il ne restait plus d'autre ressource que de reprendre dans un opuscule séparé, pour la compléter et la développer en fonction des publications qui l'avaient suivie, la discussion des principales thèses de Testis et de M. Laberthonnière.

De cette double préoccupation est sortie la présente brochure. Elle est une réponse aux longs

réquisitoires des *Annales*, mais, — que le lecteur se rassure, — une réponse d'où a été écartée avec soin toute chicane de détail et où on n'a retenu des attaques de Testis et de son collègue que ce qui peut avoir une portée générale.

Aussi bien entre ces deux adversaires importe-t-il d'établir une grande différence. Testis, *alias* M. Blondel, professeur de philosophie à la faculté des lettres d'Aix-Marseille, est un philosophe dont j'ai appris de longue date à apprécier, sinon toujours les tendances, du moins le merveilleux talent et la puissante originalité. En abordant un sujet comme celui de l'Action française qui échappait à sa compétence et où une plume étrangère est trop souvent venue à son aide pour le suppléer... et peut-être le trahir, il devait s'attendre à plus d'une méprise et craindre que son renom de philosophe ne souffrît de s'embarrasser de tant de vérités, qu'il n'en sortît bien diminué. L'homme de talent néanmoins, le penseur profond qu'est Testis, ne pouvait pas ne pas laisser sa marque après lui et en dépit de divergences peut-être profondes, il y a toujours intérêt à entendre et à discuter son avis. De plus, quelque acharné qu'il soit à me trouver en faute, malgré les textes les plus clairs, impossible de dénier à Testis l'accent de la sincérité. N'en était-ce pas assez pour que j'aie cru devoir traiter avec égards et prendre en sérieuse considération un adversaire de cette trempe? Dégageant donc la pensée de Testis de tout le cortège d'arguties et de querelles verbales au milieu desquelles elle s'attarde complaisamment, j'examinerai avec tous les développements qu'elle réclame la théorie mo-

nophoriste qu'il m'a attribuée et la thèse des alliances avec les incroyants telle qu'elle a été posée par le célèbre auteur de l'*Action*. Ce me sera une excellente occasion de préciser et de renforcer ce que j'ai écrit dans *A travers l'œuvre de M. Maurras*.

Quant à M. Laberthonnière, je confesse n'avoir donné à son livre qu'une importance très limitée. Ses attaques, toute réflexion faite, m'ont paru mériter peu de cas et, pour les faire apprécier dès maintenant à leur juste valeur, il me suffira de rappeler ici la thèse fondamentale de *Positivisme et catholicisme*.

Toute l'argumentation de M. Laberthonnière se réduit à ceci : Les chefs autorisés de l'Action française ont la volonté arrêtée et connue d'instaurer un ordre politique d'où toute croyance, toute idée surnaturelle doit être impitoyablement exclue, comme lui étant positivement contradictoire, comme étant notoirement immorale. Or M. Descoqs, en concluant — d'un point de vue tout spéculatif et quelles que soient les restrictions sévères qu'il y apporte, — à la possibilité d'une entente avec de tels hommes, ne cherche rien de moins, lui, prêtre catholique, que l'instauration d'un tel ordre politique, d'où Dieu et le christianisme seraient bannis. Et en effet, malgré toutes ses protestations et toutes ses intentions, qu'on ne veut tout de même pas suspecter, — et encore! — il a de l'Etat une notion toute païenne et de l'Eglise une idée qui n'a plus rien de chrétien. La thèse qu'il soutient est donc immorale au premier chef, elle porte atteinte à la pureté de la doctrine catholique et doit être rejetée comme pactisant non seulement avec l'hérésie, mais avec la bar-

barie et le paganisme le plus révoltant. — Tel est l raisonnement de M. Laberthonnière. Pour tout lec teur tant soit peu informé, le vice qu'il cache es facile à saisir. M. Laberthonnière, pour étayer soi invraisemblable affirmation, n'a d'autre moyei terme que de faire croire : 1° que j'adopte d'ensem ble, ou que je suis logiquement amené à adopte *toutes* les idées de M. Maurras, jusques et y compri sa philosophie; 2° que M. Maurras veut se servir d la puissance de l'Eglise catholique comme d'ur instrument purement matériel dont il aurait au préalable retiré tout le contenu, tout le fermen spirituel. Par malheur ces deux supposés sont abso lument faux.

S'agit-il du premier, j'ai fait d'une part dans *A travers l'œuvre de M. Maurras*, les réserves les plus expresses sur la philosophie de M. Maurras, j'en ai montré l'insuffisance foncière et comment les constructions politiques qu'elle soutenait se trouvaient de ce chef branlantes et caduques; mais à quoi bon insister? D'autre part j'ai montré que certaines des constructions de M. Maurras demeu-raient vraies indépendamment de sa métaphysique positiviste et agnostique et que, moyennant cer-taines garanties, elles pouvaient trouver place dans une synthèse catholique. On attend encore, — et sans doute attendra-t-on longtemps, — que M. Laberthonnière ait établi l'illégitimité de cette distinction. — Quant au second supposé, il dénote une telle ignorance de ce dont on parle, comme suffit à le prouver un contact un peu suivi avec les publications de M. Maurras, qu'on ne saurait vrai-ment y prêter la moindre attention. Or ces deux

supposés courant à travers tout le livre de M. Laberthonnière et définissant sa trame entière, on voit l'estime qui lui revient.

Si du moins les 430 pages de *Positivisme et catholicisme* avaient contenu quelque aperçu nouveau et fécond! Si elles s'étaient présentées sous une forme qui permît de les prendre au sérieux! Au lieu de cela, leur auteur s'est borné à ressusciter les thèses déliquescentes d'un libéralisme désuet, et il l'a fait avec une brutalité de langage que l'on a peine à qualifier!... Déjà dans la première édition de mon étude sur M. Maurras, j'avais tiré des invectives de M. Laberthonnière une confirmation inespérée de mes positions : « Une cause, disais-je alors, ne se sent-elle pas singulièrement faible et menacée qui répond à une argumentation précise par de semblables violences! M. Laberthonnière nous a rappelé lui-même que « les injures ne sont pas des raisons ». Nul doute que ses lecteurs dont le jugement sera resté intègre et que n'obscurcissent pas les préjugés ou la passion ne lui aient appliqué cette sage maxime » (1re édition, p. 349). Aujourd'hui, après l'apparition de *Positivisme et catholicisme*, où abondent les gros mots et les manifestations d'une colère qui ne peut plus se contenir, la vérité de ce jugement apparaît bien plus éclatante. Il suffit d'enregistrer le désarroi où les réponses faites à ses précédentes attaques ont jeté M. Laberthonnière pour conclure à sa défaite : ce serait une faute grave d'accorder le moindre crédit aux élucubrations d'un écrivain passionné à ce point, dont au reste, — et c'est son excuse, — l'impuissance à entrer dans une pensée qui lui est

étrangère et à distinguer les vérités certaines des opinions les plus controversées, est radicale[1].

Aussi de son livre je ne retiendrai que ce qui a quelque relation avec le monophorisme dont s'est occupé Testis, je veux dire la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Non pas que ce qu'en écrit M. Laberthonnière présente quelque intérêt particulier : mais cet objet litigieux me permettra de revenir sur quelques principes dont le rappel peut avoir son utilité. En dehors de là, j'abandonne mon contradicteur à lui-même, sauf à glisser à l'occasion au bas des pages quelque note explicative là où la réponse à une confusion un peu trop épaisse semblera nécessaire[2].

Des remarques qui précèdent découle tout naturellement le plan de cet opuscule. Trois points y seront successivement traités. Dans un premier chapitre, tout entier d'exposition, je dirai à quel

1. « Accoutumé dès longtemps à jouer avec les mots et à les plier à sa fantaisie, Abélard était devenu à peu près incapable de saisir la contradiction logique qui existe entre l'explication qu'il donnait des mystères et l'expression exacte du dogme. Cet état psychologique était une infirmité : personne ne lui en fit un crime » (Vacandard, *S. Bernard*, t. II, p. 17).

2. Ces notes d'ailleurs seront rares. Entre tous les griefs que M. Laberthonnière m'adresse dans la seconde partie de son ouvrage écrite pour réfuter les réponses que je lui avais adressées dans le mien, je n'en ai retenu qu'un tout petit nombre qui auraient pu donner le change à un lecteur non prévenu. Les autres m'ont paru tellement misérables que j'ai cru devoir les ignorer. Quant aux reproches de même espèce contenus dans la première partie de *Positivisme et catholicisme*, on les trouvera discutés en détail dans ma première édition. Je n'ai rien à y changer parce que M. Laberthonnière ne leur a opposé aucune réponse efficace ; mais il serait fastidieux de les répéter ici.

titre et sous quelle forme les *Annales de philo-sophie chrétienne* ont cru devoir me prendre à partie et en quoi consiste ce monophorisme dont elles me chargent. Dans le second, j'établirai contre M. Tes-tis-Blondel qu'il me prête une théorie absolument fantaisiste sur les rapports du naturel et du sur-naturel et que ses accusations de monophorisme extrinséciste pourraient bien, après tout, procéder d'un monophorisme intrinséciste fort suspect. Dans le troisième enfin, je montrerai que les violences de M. Laberthonnière sont inspirées par une thèse erronée et téméraire sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, qui est celle du libéralisme le plus impé-nitent. La discussion de ces divers problèmes sera tout naturellement l'occasion d'insister sur quel-ques points essentiels de la doctrine catholique trop oubliés : le lecteur, espérons-le, ne laissera pas d'y trouver gain et profit.

Comme en fait foi la note additionnelle qui se trouve à la page 167, le dernier « bon à tirer » du présent opuscule a été envoyé à l'imprimeur au mois de janvier 1913. *Monophorisme et Action Française* se trouvant très étroitement rattaché à son autre ouvrage, *A travers l'œuvre de M. Maurras*, dont une nouvelle édition est actuellement sous presse, l'auteur tenait a faire paraître les deux volumes en même temps : telle est la raison pour laquelle *Monophorisme et Action Française* n'a pas été mise en vente plus tôt.

Sur ces entrefaites les *Acta Sanctæ Sedis* ont publié un décret de la Congrégation de l'*Index* condamnant les *Annales de philosophie chrétienne* et ce décret lui-même a été suivi dans les *Annales* de mai-juin 1913 d'une protestation de soumission à l'autorité pontificale signée du Comité de rédaction de la Revue. On ne peut que s'incliner avec respect devant une attitude aussi catholique — dont au reste nul ne pouvait douter.

L'auteur de la présente brochure toutefois ne se croit pas tenu par les circonstances actuelles à supprimer un travail où la Revue qui vient d'être condamnée se trouve directement prise à partie. Sans insister davantage sur l'époque à laquelle fut écrit *Monophorisme et Action Française*, il lui suffira, pour expliquer sa détermination, de rappeler au lecteur que les idées essentielles développées ici ont déjà été présentées au public dans les *Annales* mêmes (juin 1910) ou dans la première édition de *A travers l'œuvre de M. Maurras* ; ce n'est point un ouvrage entièrement nouveau qui paraît aujourd'hui, mais une nouvelle édition mise à jour d'un travail ancien. D'autre part les questions traitées ici ne semblent avoir rien perdu de leur actualité et de leur importance. Dès lors on s'expliquera les motifs de la publication présente.

P. D.

CHAPITRE PREMIER

En quoi consiste le Monophorisme

I

La Thèse de Testis

C'est dans une suite d'articles sur la « Semaine sociale de Bordeaux » publiée par les *Annales de philosophie chrétienne*, que Testis a soulevé la question du monophorisme[1]. Et voici comment. — Des critiques s'étant élevées de différents côtés contre les tendances de quelques semainiers en vue, Testis a pris sur lui de les défendre. Dans ce but, après avoir exposé les intentions, la méthode et les conclusions des « catholiques sociaux », il s'est essayé à dégager de la *pratique* même des « Semaines » les éléments théoriques qu'elle devait impliquer et sa

1. Les six articles de Testis sur la « Semaine sociale de Bordeaux » que je citerai ici se trouvent dans le tome 159e des *Annales*. Tous les renvois de ce chapitre premier qui n'ont pas d'autre indication se réfèrent à ce volume.

conclusion très nette fut celle-ci : la philosophie des « catholiques sociaux » inclut toutes les thèses de la philosophie de l'*Action* relatives au problème de la connaissance, à la nature de la réalité, à l'unité de notre destinée et aux rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. On me dispensera, je l'espère, de résumer ici ces thèses.

Aussi bien ce qui importe en l'occurrence, est-ce surtout l'exposé fait par Testis des théories qu'il croit appartenir en propre à tous les adversaires des catholiques sociaux. Or celles-ci, il les groupe en trois séries contradictoires des premières qui sont les siennes : *a*) l'idée est extérieure et formellement identique à son objet qu'elle possède éminemment, sans rapport avec l'action ; *b*) chaque ordre, dans la réalité comme dans la pensée, est constitué en soi, à sa place, dans la stabilité de son être propre, sans aucune communication avec le voisin ; *c*) « l'ordre surnaturel est une superposition gratuite par dictamen purement extrinsèque et qui s'adresse à une puissance obédientielle toute passive, sans que le don extérieur puisse ou doive comporter le concours d'un apport intérieur ». Rien dans la connaissance surnaturelle ne vient que par voie d'autorité (p. 181). En rigueur de logique, et bien qu'ils ne l'aient jamais avoué, les adversaires des catholiques sociaux, pour avoir creusé un abîme entre la nature et la surnature, excluent toute idée d'une présence immanente, d'une expérience positive, d'un sens intrinsèque du surnaturel : ils ne tolèrent entre les deux ordres d'autre communication qu'une « argumentation qui jette entre eux un lien tout intellectuel et tout extrinsèque, au point que

les « critères internes » eux-mêmes ne sont employés qu'autant qu'ils sont réduits en motifs réfléchis et qu'ils entrent dans une déduction » (p. 267). Ajoutez à cela qu'ils méconnaissent le rôle de la grâce et confondent l'état de nature pure avec l'état historique.

Toutes leurs aberrations se peuvent désigner d'un mot : le *monophorisme*. Dans le don divin de la grâce qui fait les hommes participants de la nature divine, cette nouvelle erreur ne considère qu'un seul apport, d'où son nom : μόνος, φορά; dans le christianisme elle attribue tout à la « simple afférence par voie externe »; tombant dans l'excès opposé à l'immanentisme, elle n'admet « que le don extérieur, que la révélation formulée, que l'autorité s'adressant à une pure réceptivité et à une obéissance passive » (p. 270).

Le lecteur ne saisit pas comment l'Action française va se trouver engagée dans cette question de métaphysique purement religieuse : encore un instant et il déchiffrera l'énigme. Les théories monophoristes ont en effet leur répercussion dans la pratique. La théorie simpliste de la connaissance par abstraction et déduction amène les théologiens à la distinction artificielle et décevante de la thèse et de l'hypothèse. La théorie de l'indépendance des ordres entraîne celle de leur subordination logique : il en résulte que l'ordre surnaturel s'asservit complètement la raison; rien n'échappe à son autoritarisme et le tableau — sur lequel nous reviendrons — des conséquences de ce servage nous est présenté sous les couleurs les plus sombres et les plus troublantes !

Au milieu de tout cela, il faut vivre et agir. La *thèse* de la « distinction des étages » et de la suffisance réelle des divers ordres de réalité ne pouvant jamais se réduire pratiquement en acte, de quel principe s'inspirera-t-on pour constituer l'*hypothèse*, autrement dit pour établir le système des alliances et des exclusions? L'idéal de la théorie monophoriste serait un régime d'ordre déterminé idéologiquement par des principes abstraits et assuré pratiquement « par une subordination étroite et totale de toute vie humaine à l'autorité tutélaire qui ne laisse de place au risque d'aucune initiative » (p. 562). Dans la pratique, on sera forcé de recourir à des compromis, et nous aurons deux solutions: envisagez-vous le point de vue *subjectif* de la liberté individuelle à respecter, voici le libéralisme doctrinaire; préférez-vous le point de vue *objectif* d'un accord fragmentaire sur les résultats : voici l'hypothèse de tous les monophoristes renforcés, et l'hypothèse des *Etudes* qui, parlant de M. Maurras, ont déclaré une rencontre avec lui sur le terrain de l'action politique possible en rigueur de spéculation. L'un et l'autre expédient ne sont pas moins destructeurs de l'esprit chrétien.

Laissons de côté le libéralisme « le plus justement condamné », auquel, par une méprise voulue, on reproche ce qui n'a pas été condamné en lui, ce que tous les théologiens admettent sans exception, dans la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat, ce que tous les moralistes ont appliqué depuis que des cas de conscience se posent au tribunal de la pénitence : la distinction de la thèse et de l'hypothèse. Voyons seulement ce qui concerne l'Action française.

Je m'étais demandé ceci : y a-t-il, oui ou non, péril pour la dignité et le salut des croyants à se joindre dans l'action à des incroyants comme M. Maurras? Et j'avais répondu qu'à défaut d'une entente possible sur les questions de dogme et de métaphysique et que, toute réserve étant faite sur la valeur ontologique des résultats auxquels sa méthode amène M. Maurras dans l'étude des problèmes politiques et sociaux, un accord pourrait se conclure en vue des résultats eux-mêmes à obtenir. Des dangers réels et sérieux étaient à prévoir dans la pratique, tous ne se trouvant pas également armés au moral pour cette lutte côte à côte; mais le danger n'était pas universel, et étant donnés les résultats immédiats à atteindre, on ne voyait pas de répugnance invincible pour tous à toute union. Testis, nous l'avons déjà dit, affirme que les termes et l'énoncé du problème sont faussés, « que la solution est mauvaise et, disons d'avance le mot, impie » (p. 572). Mais pourquoi? Parce que :

a) Une telle attitude suppose une séparation radicale entre la pratique et la théorie et implique une défaillance totale. En tolérant une action commune entre croyants et incroyants sur le terrain politique, alors que je repousse toute entente sur celui de la foi, j'établis entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel une distinction, ou plutôt une séparation, qui n'existe pas dans la réalité. Le surnaturel pénètre tout et, qu'il s'agisse de l'action ou de la spéculation, on ne saurait imaginer de tendance divergente qui n'en serait pas inspirée, non plus que d'indépendance même partielle de celle-là par rapport à celle-ci. Sur ce point mes conclusions contredisent une

des thèses fondamentales de la dogmatique catholique. La conséquence en est que je suis poussé aux pires abîmes et à toutes les contradictions : du coup je suis à la fois « le plus intellectualiste et le plus pragmatiste des hommes », un étroit positiviste, un immanentiste, un intrinséciste, un naturiste, enfin un pur extrinséciste[1].

On pense bien toutefois qu'entre ces reproches disparates, c'est ce dernier qui prendra le pas sur les autres. La conception que l'on me prête de l'ordre surnaturel doit nécessairement m'amener à défendre une théorie de la grâce et de la foi tout extrinséciste. C'est du dehors que l'une et l'autre se communiquent et une mutuelle aversion pour « la force interne de la science et de la foi », pour tout ce qui peut solliciter du dedans le sujet à adhérer au témoignage divin, à se prêter aux effusions de l'Esprit d'amour doit être de ma part le gage le plus efficace de « cette entente cordiale ou non, mais effective », dont je serais l'apôtre. Quoi qu'on dise, les résultats sur lesquels catholiques et incroyants cherchent à se rencontrer sont très différents. Mais par l'effet d'une pareille haine pour le fait intérieur, d'un même amour pour le fait extérieur, c'est-à-dire la discipline de l'ordre, la légalité des résultats, les institutions visibles, les moyens coercitifs, on se réunit, on s'entend (p. 586). Et c'est bien là de l'extrinsécisme pur.

b) Cette attitude « ne s'attache, dans le catholicisme, qu'à ce qui n'a pas l'esprit catholique », la

1. *Annales...*, *loc. laud.*, pp. 576-577... Que n'avez-vous écrit simplement : « le réceptacle de toutes les hérésies, un parfait moderniste » ?

défense de « l'autorité prise comme fin en soi, l'autoritarisme, non plus au profit des fins transcendantes ou surnaturelles, mais faisant valoir son droit, les uns n'étant que pour commander, les autres que pour obéir... Comme ce qui importe c'est l'ordre dans la discipline passive qui matérialise jusqu'aux vertus morales en les mesurant à l'utilité sociale, comme rien ne s'impose que du dehors par contrainte logique et physique, c'est donc désormais la lettre qui vivifie et l'esprit qui tue... Les uns sont de purs « régaliens, des légistes, des romains héritiers de César ou de Joseph II », qui voient dans l'Eglise de l'ordre un excellent moyen pour domestiquer les âmes, « une garde-chiourme de la conscience humaine en mal d'infini », les autres veulent « instituer le total et universel ecclésiasticisme, où le pouvoir civil ne serait que le bras séculier, rien qu'un bras, un bras énergique qui obéirait à la tête et par lequel la tête, sans toucher le monde, gouvernerait matériellement le monde pour y installer son règne et son rêve millénariste[1] ».

Tel est le but vrai que se proposent les croyants et les incroyants d'Action française, l'idée abjecte dans laquelle ils se rencontrent : et c'était fatal. Dès là qu'on distingue, comme le font les monophoristes, nature et surnature, on est logiquement amené à recourir au glaive, non seulement pour la défense, mais encore pour la propagande et les conquêtes de la foi : celle-ci ne s'impose-t-elle pas toute du dehors et quoi d'étonnant qu'un catholique utilise pour sa religion les armes de l'infidèle, s'il en trouve

1. *Ibid.*, pp. 583-585.

l'occasion? Testis veut bien ne pas me faire dire comme il en attribua la révoltante pensée à M. Maurras, que la vérité religieuse peut régner par la seule violence; il n'en reste pas moins qu'à ses yeux pour moi l'autorité extérieure, quels que soient ses moyens d'action, demeure la source principale, sinon unique, de l'acte de foi, le levier quasi exclusif de toute vie religieuse, — l'autorité brutale qui se soumet les âmes et les corps sans se préoccuper de préparer ni de trouver dans ses sujets des connivences et des harmonies intimes qui la fassent accepter. En définitive, c'est toujours de l'extrinsécisme, un extrinsécisme intolérable qui n'a plus rien de chrétien.

c) Cette attitude enfin « prépare la perversion du sens de la vérité », du sens chrétien, du sens religieux. L'esprit de l'Eglise, le catholicisme n'est plus que « l'enveloppe silicatée qui, après avoir moulé le cadavre du Ressuscité mort une seconde fois, emprisonnera dans un mimétisme assagissant, les âmes inquiètes qui n'ont pas cessé de pactiser avec l'absurde; ce sera l'esthétique jubé, d'autant plus charmant à contempler qu'il masque l'autel; surtout ce sera le sabre du prophète, ce sera le chapeau de Gessler ». Le tout s'achevant dans une conclusion d'allure vengeresse contre celui qui a osé remercier M. Maurras d'avoir à cœur « de faire triompher l'Eglise sinon dans les âmes, du moins dans la société [1] ».

1. *Annales...*, *loc. laud.*, p. 588. Toute cette page serait à citer en entier comme exemple déconcertant des écarts où peut se laisser entraîner un homme du mérite de M. Blondel quand une idée préconçue le hante. Mais à quoi bon? Testis ne nous a-t-il pas avoué dans la suite qu'il avait écrit ses articles sur la « Semaine

Tels sont les principaux griefs de Testis contre la solution que j'ai donnée du cas de conscience Maurras. Après les avoir énoncés sous une forme générale dans les *Annales* de mars 1910, il en a poursuivi le développement dans les numéros de juin et surtout de décembre de la même année, mais en s'attachant alors de préférence à la thèse générale des rapports de l'humain avec le divin, de l'autorité soit spirituelle soit temporelle avec le don de la grâce et de la foi.

Son collègue, M. Laberthonnière, dans son livre *Positivisme et catholicisme* traite bien çà et là les mêmes questions, mais un point surtout l'attire : les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Tandis que Testis insiste sur les relations de l'autorité, quelle qu'elle soit, avec l'individu, M. Laberthonnière envisage plutôt les relations mutuelles des deux grandes autorités qui se disputent la régence des âmes. Tout ce qui, chez lui, n'est pas pure chicane de textes ou attaques personnelles est dans ce sens : il ne dit rien à ce propos qui ne soit en fonction des théories de Testis sur le surnaturel, mais le terrain, comme on le voit, est déplacé, et pour ne pas dérouter le lecteur, nous remettons à plus tard d'exposer ses conclusions.

Toutefois avant d'aborder la discussion de fond que nous avons annoncée, peut-être ne sera-t-il pas inutile de placer ici quelques remarques importantes.

sociale de Bordeaux », alors qu'il était souffrant et qu'il avait été aidé dans ce travail par une main amie dont on croit trop bien ici reconnaître la griffe? Voilà de quoi expliquer bien des choses.

II

Deux remarques

La première portera sur une lourde confusion que MM. Testis-Laberthonnière se plaisent à entretenir près de leurs lecteurs et dont au reste l'exposé précédent permet d'entrevoir toute la gravité. En émettant cette idée que *des* catholiques, moyennant certaines conditions très sévères, pourraient se rencontrer avec *des* incroyants sur le terrain politique en vue d'une action commune, j'avais eu soin d'établir fortement que sur le terrain métaphysique et religieux l'opposition était irréductible entre *le* catholicisme des uns et *le* positivisme des autres. Or la thèse de ces Messieurs suppose précisément que je veux réduire cette opposition et concilier l'inconciliable. A les entendre, dans la solution apportée par moi au cas Maurras, il ne serait pas seulement question d'individus auxquels on reconnaîtrait le droit de s'entendre sur un programme d'ordre temporel très délimité, mais de deux religions contraires que l'on chercherait à accoupler en une manière de monstrueuse « hybridation ». Et sans façon, crûment, M. Laberthonnière à la première page de son livre traduit ainsi sa pensée et celle de son collaborateur : « Première Partie. Proposition d'alliance entre *le* catholicisme et *le* positivisme ».

Ce point de départ admis, MM. Testis-Laberthonnière n'ont aucune peine à dérouler les con-

équences de cette extraordinaire proposition : le catholicisme en sort de toute évidence dénaturé, mutilé et qui s'y risque ne peut qu'y perdre la foi.

Mais était-il besoin de tant de pages pour montrer les effets désastreux d'une cause qui n'existe pas ? L'alliance imaginée par Testis, je l'avais réprouvée dans mon livre avec autant de force que lui et dès lors à quoi bon tout ce fracas ? Le lecteur ne s'étonnera donc pas que je m'inquiète peu ici des protestations indignées des *Annales de philosophie chrétienne* contre l'impiété de M. Maurras et son positivisme incroyant. Ceux qui ont lu *A travers l'œuvre de M. Maurras,* y ont trouvé cités, sans parti pris toutefois et avec un souci différent de l'équité, les mêmes textes que dans les *Annales;* ils y ont entendu exprimer les mêmes restrictions, les mêmes regrets : la cause est jugée.

Un seul point demeure à éclaircir et c'est lui qui fera l'objet de la discussion présente : parce qu'on admet la *possibilité* toute théorique d'un accord partiel entre des catholiques et des positivistes sur le terrain de l'action politique, est-on par là, oui ou non, conduit logiquement à admettre un accord impossible entre *le* catholicisme et *le* positivisme ? Pour MM. Testis-Laberthonnière la réponse affirmative est évidente et tous leurs arguments supposent acquise cette confusion de point de vue : mais l'établissent-ils, ainsi qu'ils le devaient faire avant tout, là est toute la question. Dans les pages qui suivent, nous montrerons que tout leur art consiste à donner l'illusion qu'ils fournissent cette preuve, et nous verrons qu'ils n'y réussissent qu'en tant que leur argumentation implique sinon une con-

ception très suspecte du catholicisme, voire mêm
des thèses très téméraires, du moins une ignoran
parfaite du sujet traité et des conditions dans le
quelles le cas de conscience que j'avais à traiter s
posait à moi.

Une seconde remarque sur l'école des catholique
sociaux que Testis a fait intervenir dans la querell
présente me paraît ici s'imposer. Non pas que j'ai
en rien l'intention de discuter l'interprétation qu'
donne de la philosophie de cette école, encore qu
cette interprétation, ne soit rien moins qu'évi
dente[1]; ni surtout d'instruire le procès détaill
du système philosophico-religieux, implicite dan
toute sa critique[2] : pareille tâche exigerait de
développements sans fin. Testis, d'ailleurs, n
poursuivant son offensive et son exposé de princip
qu'en se méprenant entièrement sur les condition
réelles de l'entente politique proposée entre croyant
et incroyants, commet une manifeste *ignoratu*
elenchi; je serais dès lors très mal avisé de me lais
ser entraîner sur un terrain qui ne serait plu
celui de mon sujet. Pour ne pas quitter ce dernie

1. Cette remarque s'applique avant tout aux catholique
sociaux authentiques, aux maîtres reconnus de l'école, que Test
ne semble guère connaître et dont M. Lorin, comme nous
disons plus bas, serait parfois, au dire de certains, assez éloign
de rendre l'esprit et les vues. Mais nous ne sommes pas assur
qu'elle ne puisse également s'appliquer à M. Lorin et à ceux qu
le suivent.

2. Aussi bien ce procès a été mené avec une grande péné
tration par M. J. de Tonquédec, dans son ouvrage *Immanence*
Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel (Beau
chesne, 1913). Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoye
simplement le lecteur.

me bornerai donc exclusivement à ce que Testis
rit des rapports que peuvent avoir des catholiques
vec des incroyants comme M. Maurras et n'abor-
erai les questions de doctrine générale que dans la
esure nécessaire à la solution de ce cas très par-
culier. Celui-ci entraîne déjà l'exposé et la discus-
on de tant de questions importantes qu'il y aurait
mérité à vouloir s'en embarrasser d'étrangères.

Mais avant de montrer les erreurs de fait et les
ndances que masque la charge imprévue des
nnales, il paraît urgent de dissiper une équivoque
egrettable que les articles de Testis seraient de
ature à accréditer et qui donnerait à croire qu'entre
atholiques sociaux et catholiques d'Action fran-
aise existe une opposition irréductible.

Nul, en effet, ne se douterait, à lire cet écrivain,
ue la doctrine sociale des monarchistes attaqués
ar lui est identique, pour une large part, à celle
es « catholiques sociaux » dont il prend la dé-
ense. Laisse-t-il soupçonner, par exemple, que
e marquis de la Tour du Pin, l'oracle de l'Action
rançaise en matière sociale, et M. Lorin, le prési-
ent des Semainiers, représentent, encore qu'avec
ertaines différences[1], une même école et que, des

1. Souhaitons seulement que le langage un peu trop empreint, emble-t-il, de mysticisme démocratique de M. Lorin et de ses mis ne fausse pas, contre leurs propres intentions, un mouve- ent si plein de promesse en ses débuts, qu'il ne contribue pas à ortifier des erreurs graves sur les rapports de l'individu et de a société ou sur le fondement du droit de propriété, qu'il n'habitue as les esprits à confondre naturel et surnaturel, question écono- ique et question religieuse, au grand préjudice de l'une et de l'au- re, qu'il ne représente pas l'association professionnelle comme ne institution équivalente en droit naturel à la famille ou à la ité, enfin que les revendications un peu bruyantes des Semainiers

deux, le royaliste représente de la manière la plu autorisée, la plus authentique, le mouvement lanc jadis par l'Œuvre des cercles. C'est à se demande s'il le soupçonne lui-même et s'il se doute qu

en faveur d'un étatisme intempérant ne corrompent pas dans beau coup d'esprits l'idée si féconde de la corporation et de l'organ sation professionnelle. En dépit de très louables efforts pour s ressaisir et s'assagir tentés par les Semainiers à Saint-Etienne e 1911, à Limoges en 1912, les légitimes inquiétudes que plusieu de leurs cours ont éveillées dans le public catholique et que je n' pas à examiner ici, ne sont point encore toutes dissipées. Autan de raisons puissantes pour qu'ils évitent de rendre l'école auther tique des catholiques sociaux solidaire de théories qui en seraien une complète défiguration; et qu'ils ne donnent pas à croire, e enseignant sous son nom une doctrine qui ne serait pas la sienne que cette école est le confluent des systèmes les plus disparates Si les Semaines sociales prétendent toujours, comme elles le di sent hautement et comme nous le voudrions croire, représente le mouvement qui donna naissance à l'œuvre des Cercles, leur directeurs devraient se garder d'exclure de leurs chaires ceu qui ont, avant tous les autres, tels le P. de Pascal, le droit d revendiquer pour eux le titre de catholiques sociaux; ils de vraient surtout éviter de ne plus guère confier de cours dan leurs réunions, en dehors d'une ou deux personnalités dont l compétence hors ligne en théologie et en sociologie devait forcé ment s'imposer, qu'à des démocrates chrétiens. Ainsi que l remarque très justement M. Eblé, le système démocratique chré tien est aux antipodes du catholicisme social : « non tant peut être en ce qu'il réclamerait des réformes dissemblables, mai parce que le système qu'il soutient est basé sur des fondement différents » (*Les Ecoles catholiques d'économie politique et sociale en France*, p. 334). Or, il serait déplorable que par la confiance accordée aux chefs du démocratisme chrétien fussent encouragés des principes qui sont la contradictoire des principes de l'école fondée par MM. de Mun, de la Tour du Pin, etc. — D'après ce qui vient d'être dit, on le conclura sans peine, lorsque Testis s'avise de synthétiser les doctrines des Semainiers de Bordeaux, il pourrait bien prendre pour la doctrine des vrais catholiques sociaux ce qui, chez certains (tant s'en faut que je dise *tous*), n'en est que la négation ou la déformation. Il y a là une confusion qu'il importe souverainement de ne pas laisser s'accréditer, l'orthodoxie de l'école des catholiques sociaux pouvant se trouver, du fait même de Testis, assez sérieusement compromise.

es conceptions égalitaires que l'on prête à M. Lorin marqueraient, si elles étaient fondées, dans l'école des catholiques sociaux une déviation essentielle des principes qui l'inspirèrent à l'origine ? Un peu plus soucieux des réalités historiques, Testis aurait aisément démêlé que l'esprit qui animait les fondateurs de l'Association catholique, on le retrouve intact chez le Marquis de la Tour du Pin, chez le P. de Pascal... Sans prétendre aucunement accaparer à leur seul profit ce précieux héritage, les catholiques et les mécréants de l'Action française comptent à l'heure actuelle parmi les promoteurs les plus ardents de toutes les réformes que préconisèrent ces illustres chefs, parmi les défenseurs les plus convaincus des idées qui soulevèrent jadis un si magnifique élan de générosité pour la rénovation politique et sociale de la France.

Les divergences au moins apparentes qui séparent présentement les vieux et les jeunes catholiques sociaux ont sans doute dérobé à Testis cette vérité certaine. Il aurait au moins dû s'aviser que la lutte en faveur de l'organisation professionnelle contre le libéralisme révolutionnaire reste l'objet de leurs communs efforts et qu'ils tâchent loyalement à resserrer leurs liens distendus pour l'atteindre plus efficacement. Aussi, profond sera l'étonnement d'un lecteur des *Annales* peu familier avec la littérature d'Action française, s'il tombe jamais sur la lettre que le même Marquis de la Tour du Pin écrivait en septembre 1909 à propos de la Semaine sociale de Bordeaux et qu'a publiée la *Revue critique des Idees*[1], ou sur un article du

1. 10 septembre 1909, pp. 350-353.

même auteur paru peu après dans la *Chronique sociale de France*[1]. Sur la foi du sixième article de Testis, le lecteur s'imaginerait aisément que les tenants de l'Action française forment un groupe de possesseurs tyranniques et de positivistes bassement conservateurs qui s'opposent en tout aux Semainiers défendus par Testis. Dès lors que pensera-t-il en constatant que l'un des maîtres les plus écoutés du groupe, celui que tous les *incroyants* de l'Action française font profession ouverte de suivre en matière sociale, a salué dans la Semaine de Bordeaux une grande victoire de l'économie chrétienne sur l'école libérale. Après avoir fait sur l'orientation politique et démocratique du Congrès des réserves, bien faciles à comprendre sous sa plume et sans engager en rien la question philosophique, le Marquis de la Tour du Pin établit péremptoirement que Semainiers et Action française sont d'accord sur ce programme pratique essentiel : « remettre l'organisation professionnelle à la base du régime économique et à celle du régime politique[2] ». Avant de les traiter en ennemis, ne convenait-il pas d'expliquer ce rapprochement nécessaire[3] ?

Ces remarques préliminaires faites, il nous faut aborder de front notre sujet et pour cela nous commencerons, comme de juste, par la discussion des thèses fondamentales de Testis.

1. 15 janvier 1910, pp. 4-7.
2. *Chronique sociale, loc. laud.*
3. Depuis les écrits de Testis, nous avons eu, à l'occasion de la Semaine sociale de Saint-Etienne en 1911, des témoignages beaucoup plus explicites de l'accord qui existe sur ce point fondamental entre les idées de M. Maurras et celles des catholiques sociaux. Comme nous les avons cités et commentés dans notre nouvelle édition d'*A travers l'œuvre de M. Maurras*, nous nous contenterons d'y renvoyer le lecteur.

CHAPITRE DEUXIÈME

Testis et les rapports de la nature et du surnaturel

Nous avons résumé plus haut les attaques de Testis. Pour éviter au lecteur de s'égarer, il ne sera peut-être pas inutile de lui indiquer la marche que nous nous proposons de suivre dans la discussion de ces mêmes attaques. Dans un premier paragraphe, nous lirons ce que l'on peut concéder à Testis dans ses revendications et quelles sont, d'après la doctrine catholique, les affinités que l'on peut constater entre la nature humaine et le don divin de la grâce (I). Ces principes rappelés, nous montrerons quelle erreur de fait considérable commet Testis en voulant rapporter mes soi-disant aberrations au désir de solidariser la cause de l'Eglise avec celle de la royauté et de calquer l'attitude politique du catholique sur son attitude religieuse (II). Puis nous examinerons quelques-unes des théories que Testis sous-entend au cours de sa critique (III). Le terrain ainsi déblayé, nous tâcherons de définir avec toute

la précision possible le fameux « système d
l'alliance par les résultats bruts », dont je serai
l'auteur et qui me rendrait coupable de multiple
hérésies. Ce sera une excellente occasion de donne
à la thèse qui établissait les conditions d'une entent
spéculativement possible de catholiques avec l'Actio
française tout son développement et de mettre e
évidence les grossières méprises de Testis à mo
endroit (IV). Dans un cinquième paragraphe, tou
ad hominem, nous opposerons Testis à M. Blonde
et ferons comme toucher du doigt la partialité e
l'inconséquence des reproches adressés par lui à l
solution du cas de conscience donnée dans *A tra
vers l'œuvre de M. Maurras* (V). Enfin nous élevan
au-dessus de la querelle présente nous tâcheron
d'en dégager une conclusion d'ordre général qu
peut-être nous mettra en puissance de discerne
mieux le véritable esprit catholique et de mieu
apprécier les tendances qui se disputent les âme
croyantes à l'heure actuelle (VI).

I

Nature et surnature d'après la doctrine catholiqu

Me mettant directement en cause, Testis me soli
darise avec des doctrines que je n'ai jamais admises
qu'aucun catholique n'admettra jamais, qui, loi
de « sortir » de mon système, procèdent chez Testis
ne disons pas d'une « idéologie étriquée », mai

'une décevante imagination métaphysique, une fois
e plus ici « maîtresse d'erreur et de fausseté ».

Car enfin la thèse fondamentale du *monophorisme*
xtrinséciste qui consiste à n'admettre entre l'ordre
aturel et l'ordre surnaturel aucun échange, aucun
ıpport de convenance, aucune proportion, à rendre
foi absolument extérieure à la nature et la grâce
ıns communication avec elle, — cette thèse, où
onc a-t-il pu voir que je l'aie jamais professée? Je
e refuse pas à Testis le droit de reprocher à certains
ıanuels de s'en tenir à une conception par trop stati-
ue du problème des idées. Les idées selon lui n'ont
as une simple réalité objective, elles ont aussi une
e subjective; un objet pensé en tant que tel sup-
ose toujours, même en tant que tel, une relation
ssentielle au sujet et l'on ne devrait jamais le con-
dérer dans sa réalité en faisant abstraction totale
e celui qui connaît. Accordons que cet aspect de
épistémologie n'a pas été asez étudié et que, par
xemple, pour certaines catégories de vérités natu-
elles, appartenant à l'ordre métaphysique et
oral, cette relation ne peut être niée. Accordons-
ıi encore qu'une distinction trop radicale, au moins
ıns l'expression, entre les divers ordres de *pensée*,
ısinuant quelque cloison étanche et une « suffisance
ctice dans la *réalité* », est prônée deci delà, sinon
ır ceux que cite Testis, du moins par d'autres.
ıns nous prononcer sur la solidarité étroite qu'il
oudrait lui-même entre l'ordre physique et les
res pensants [1], nous admettons, et d'ailleurs tout

1. Poussée à l'extrême, cette solidarité entrainerait que le
onde physique n'aurait pu exister si Dieu n'avait aussi créé des

catholique admet en fait, que l'ordre économiqu
est soumis dans une large mesure aux principes d
la loi morale et que l'ordre social ne trouve poi
« d'équilibre définitif en l'ordre de la nature
(p. 181).

Très exacte encore est la distinction que rappell
Testis entre l'état de nature pure et les condition
où nous nous trouvons présentement. La vocatio
de l'humanité actuelle est une vocation surnaturelle
l'ordre historique où nous vivons comporte not
ordination à la vision béatifique et suppose l'octr
par Dieu de dons proportionnés à une telle fin : c'e
un point de théologie élémentaire [1].

Mais s'ensuit-il que dans l'étude de la nature hi
torique, il n'y ait pas à s'inquiéter de l'état de natu
pure ? Nous admettons sans peine que la natu
n'est pas un système complet, « ayant en soi s
suffisance et qui épuise en soi son activité » et no
savons que tous les grands scolastiques ont affirm
l'existence dans l'âme d'un appétit du surnature
d'un désir, d'une tendance vers quelque chose q
la dépasse, encore qu'ils diffèrent extrêmement dan
les explications qu'ils en donnent. Mais qu'av
Cajetan et Suarez on n'accorde aucunement cet a
pétit à la nature naturelle et qu'on le réserve, d'u

êtres pour l'« intelliger ». Beaucoup de scolastiques et d'ascèt
l'ont cru et le croient encore : libre à eux, mais ce n'est qu'u
opinion.

1. Et voilà pourquoi les théologiens qui parlent des actes m
ralement bons accomplis par les païens ou les pécheurs ne di
tinguent pas entre la fin naturelle et la fin surnaturelle : l'homm
n'a présentement qu'une fin, et l'acte moralement bon a toujou
une relation au moins implicite à cette fin (cf. v. c. Cardin
Billot, *De Gratia Christi*, pp. 55-56).

manière alors effective, à la seule nature surnaturalisée[1]; ou qu'avec d'autres docteurs, on ne reconnaisse à la nature naturelle qu'un désir inefficace, positif ou négatif, un vouloir conditionnel, une velléité vis-à-vis des biens divins, un appétit de capacité, mais nullement d'exigence[2], — il n'en est pas moins certain pour tous que, sans une grâce, c'est-à-dire sans un don purement gratuit auquel nous n'avons aucun droit, sans un mouvement qui n'est pas de l'homme seul en tant qu'homme, cette nature humaine livrée à elle-même est incapable d'aspirer efficacement à une fin d'ordre surnaturel et de s'y diriger par ses propres moyens; il n'en est pas moins certain que, vis-à-vis de la vision béatifique considérée spécifiquement, il ne saurait y avoir d'appétit naturel[3], et que le don de vie surnaturelle ne peut être en aucune manière *exigé* par la nature.

Aussi bien, entre l'*état* de vie surnaturelle et la *vocation* à une destinée surnaturelle, y a-t-il une distinction, voire une séparation à établir; et, parce que l'humanité est *appelée* à une fin surnaturelle, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *élevée* avant le don de la

1. Cf. Ligeard, *La Théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, pp. 38-43. Le même auteur remarque plus loin (pp. 108-109) que c'est au point de vue de ces deux maîtres que « l'apologiste aura intérêt à se placer pour solutionner le problème du surnaturel, tel qu'il est actuellement posé » : l'avis est peut-être bon à retenir.

2. Ligeard, *ib.*, p. 43-45. Cf. Gardeil, *Dictionn. de théologie cathol.*, article « Appétit », col. 1697-1700; *La Crédibilité et l'apologétique*, pp. 215-222; — Bainvel, *Nature et surnaturel*, pp. 138-145.

3. C'est la doctrine explicite de S. Thomas, *De Veritate*, q. 22, a. 7. Cf. P. Le Bachelet dans *les Etudes* du 20 août 1911, p. 555.

grâce [1]. L'*état* entraîne la présence de cette quali inhésive dont parle le Concile de Trente, qui su élève les forces de la nature; la *vocation* ne suppos pas nécessairement cette qualité et ne comport aucun don permanent. Qu'en raison de l'appel et d la volonté salvifique universelle, tous ressentent un degré quelconque les attirances de la grâce ver une « vie surabondante où leur âme est destiné obligatoirement [2] », « que l'homme dans l'état actue puisse aboutir au désir positif d'une révélation exté rieure, qu'il puisse saisir en soi-même l'appel à un vie supérieure; que cet appel divin, cette orientatio de l'âme vers Dieu puisse se traduire dans l'âme pa des faits psychologiques, discernables à l'observa tion et à l'analyse philosophique [3] » : rien de mieux

1. Dans *Histoire et dogme* (p. 68, note), M. Blondel écrit, il es vrai : « Qu'on veuille bien ne pas m'attribuer une confusion entr la *vie surnaturelle*, telle que le baptême et la grâce habituelle l constituent en nous, et l'*état surnaturel*, où l'homme est plac avant et afin de pouvoir réaliser cette vie de grâce. Je ne mécon nais nullement les conditions de l'accès personnel au salut n les différences infinies qui séparent une âme divinement vivante d'une âme morte. Mais ce qu'on a méconnu souvent, c'est que, antérieurement à la grâce habituelle et aux grâces actuelles ou prévenantes, il y a une autre grâce, une vocation première, un état qui résulte de la perte du don initial, mais comme un besoin et comme une aptitude à en recevoir la restitution. » La distinc tion est excellente, encore qu'exprimée d'une manière qui n'est pas toujours claire ; par malheur, ce texte ne résout pas la ques tion la plus délicate : en quoi consiste cette sorte de *besoin* du don céleste, qui résulte de l'état surnaturel et, comme le demande Pie X, qui devance toute grâce habituelle ou actuelle ? Est-ce une « capacité et une convenance, chose que, de tous temps, les apo logistes catholiques ont eu soin de mettre en relief », ou ne serait-ce pas plutôt « une vraie et rigoureuse exigence » ? (Den zinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 2103.)

2. *Annales*, t. 159e, p. 452, note.

3. Le Bachelet, *loc. cit.*, p. 556.

lais que ces attirances, purs effets du bon vouloir ivin, ces secours passagers et toujours surérogaoires destinés à soulever la nature et à préparer 'acte de foi, soient de substance surnaturelle au ens strict du mot, il n'apparaît pas qu'il en doive tre ainsi nécessairement. Bien plus, que dans les aits psychologiques qui manifestent le travail de)ieu dans l'âme de l'incroyant, on puisse percevoir lirectement et formellement le surnaturel comme erme corrélatif de ses aspirations positives, c'est ce ue l'on ne saurait affirmer sans témérité et nous ous en tenons sur ce point à cette conclusion des héologiens les plus autorisés : « Le surnaturel ésiré, postulé, appelé n'est pas saisi par nous et en ous d'une façon explicite et formelle, il (ne) se rouve (que) virtuellement au terme de nos aspirations[1] ».

Jusqu'ici, je serais curieux d'apprendre ce que Testis a découvert dans mon étude sur M. Maurras ui pût contredire à cette doctrine catholique ; je oudrais croire surtout que tout ce qu'il a écrit sur ette matière délicate se puisse entendre dans le ens qui vient d'être précisé. Mais lorsqu'il m'attribue de ne voir dans la grâce qu'un placage et, lans l'œuvre de notre élévation, d'accorder le rôle principal, voire unique, à la proposition, par voie autoritaire et procédé dialectique, de vérités abstraites, je me permets de lui demander où il a pu frôler ce fantôme ?

Jamais la démonstration de crédibilité, si forte soit-elle, n'expliquera d'une manière suffisante

1. Id., *loc. cit.*, p. 557.

l'adhésion au message divin, et donc l'acte de fo
Cet acte réclame absolument le concours de la vo
lonté et de la grâce, celle-là donnant son con
sentement, celle-ci élevant l'intelligence par se
illuminations, la volonté par ses inspirations e
communiquant à l'âme le pouvoir, si elle veut, d
poser enfin l'acte libérateur qui fait passer l'esclav
au rang de fils et d'héritier. Mais cet acte salu
taire n'est pas le terme d'une action indépendante
coordonnée, de l'âme et de la grâce. Grâce et fa
cultés agissent comme causes, toujours distinc
tes, il est vrai, mais subordonnées : la grâce ne s
borne pas à envelopper, à exciter, elle transfigure
elle transforme. C'est l'âme ainsi « élevée », la na
ture et la grâce agissant comme deux puissance
incomplètes, qui pose l'acte : en sorte que nou
avons pour produire celui-ci un principe unique
Tout y est de Dieu, tout y est de l'homme, en c
sens que l'action de Dieu et l'action de l'homme
bien que réellement distinctes, ne sont pas suscep
tibles d'être déterminées à part.

Mais parce que la foi n'est pas « un conformisme
intellectuel fondé pour nous sur une démonstratio
scientifique et où Dieu insérerait l'élément surna
turel qui, en tant que surnaturel [1], ne comporte
rait aucune coopération humaine » (p. 262), il n'en
est pas moins certain que l'accession de l'âme à

1. Il faut avouer que cette formule, comme tant d'autres chez Testis, manque de limpidité. On comprend ce qu'est une coopération humaine au surnaturel et c'est ainsi que nous voulons interpréter ce texte. Mais est-ce là ce que veut dire l'auteur ? Grammaticalement, la phrase paraît signifier une coopération humaine surnaturelle, ce qui supposerait tout un système que je lui laisse pour compte.

la vie de la grâce ne s'opère pas indépendamment d'une manifestation du fait surnaturel de la révélation par une parole extérieure au sujet. Soit proposition venue du dehors par un intermédiaire humain, comme le comporte la loi commune, soit communication immédiate et exceptionnelle de Dieu à l'âme, la foi, j'entends la foi catholique, et partant la grâce déiforme dont la foi est la condition obligée, exige de nécessité absolue la connaissance implicite ou explicite du témoignage divin; et sans adhésion à cette parole extérieure, pas de *vie* surnaturelle.

Telle est la doctrine communément reçue dans l'Eglise et je n'ai pas conscience qu'un seul passage d'*A travers l'œuvre de M. Maurras* puisse être allégué non seulement contre ces vérités, encore une fois élémentaires, mais aussi en faveur des thèses extrinsécistes, au sens hétérodoxe que je veux croire visé par Testis, sur la connaissance et les relations mutuelles des divers ordres de réalité. Et cependant je suis rangé par lui au nombre des monophoristes « purs entre les purs et zélés entre les zélés » (p. 580), qui tiendraient le système extrinséciste le plus rigide. Ce que j'ai dit des alliances avec des incroyants est la seule preuve qu'il apporte pour me convaincre d'accorder *logiquement* à l'autorité dans l'ordre surnaturel un rôle exclusif, qu'*en fait* je lui dénie catégoriquement. Voyons ce cas.

II

Méprise fondamentale de Testis

Au dire de Testis, la question a été mal posée par moi. Envisage-t-on la possibilité d'une alliance avec des incroyants, il ne s'agit pas, selon lui, de « discuter humainement les conditions les meilleures de la vie nationale, ni d'étudier les contingences historiques et politiques ». Il s'agit d'une collaboration portant sur des questions économiques et politiques essentielles ; il s'agit « de solidariser le point de vue catholique et le point de vue monarchiste, de traiter théologiquement les questions politiques et politiquement les questions théologiques : il s'agit de constituer une théorie des deux pouvoirs et de faire coïncider au moins dans l'opposition contre le régime actuel et provisoirement la thèse régalienne des uns et la thèse théocratique des autres, en fondant cette solution composite sur l'équivoque des mots, ordre, discipline, autorité [1] ». En bref, il ne s'agirait de rien de moins pour moi que de faire revivre sous une forme à peine rajeunie l'antique thèse de l'union indissoluble du trône et de l'autel; il s'agirait d'affirmer, d'entretenir une harmonie préétablie entre l'état d'esprit royaliste et l'état d'esprit catholique; il s'agirait d'inféoder l'Eglise à une forme déterminée de pouvoir. Tel serait le point de départ d'où découleraient

1. *Annales*, t. 159e, p. 573.

toutes les erreurs qui me sont reprochées et que Testis se serait contenté d'expliciter et de synthétiser dans la suite : une aussi monstrueuse« hybridation du Temporel et du Spirituel » ne pouvait, en effet, amener que la dénaturation du sens politique et du sens catholique.

Le malheur est que la question ainsi posée n'a aucun lien de parenté avec la question réelle, elle est entièrement gratuite, comme nous l'allons voir en reprenant un à un chacun de ces arguments.

Que tel ou tel, rapprochant église et monarchie, trouve dans la constitution de celle-ci des analogies avec celle-là, que l'esprit de la première, par certains côtés, semble se rattacher à l'esprit de la seconde ou inversement, ce sont là constatations libres, très raisonnables, familières à tous les anciens écrivains ecclésiastiques et qui n'engagent en rien la question de doctrine. Que tel ou tel exagère même à l'heure présente ces rapprochements et donne l'illusion d'une identification cette fois inadmissible, je n'y contredirai pas. Mais, outre que les exemples abondent de publicistes ou de théologiens s'évertuant à montrer des analogies également frappantes entre la démocratie et l'Eglise et à les identifier d'une manière absolue, cette fois au mépris de l'enseignement le plus certain, — tel M. Sangnier, — on ne saurait trop redire que l'ensemble des catholiques qui acceptent le concours d'un Maurras repoussent absolument toute solidarité *théorique* nécessaire entre « le trône et l'autel ». L'autel admet toutes les formes de gouvernement, ils le savent et le professent à l'occasion. S'ils défendent le trône en tant que catholiques, c'est que,

dans les circonstances historiques où se trouve la France, le trône leur apparaît comme le seul moyen *pratique* de défendre l'autel [1].

Je ne l'ignore pas d'ailleurs : en écrivant qu'à l'Action française, on distingue nettement le point de vue dogmatique et le point de vue pratique dans le problème de la solidarité du trône et de l'autel, il paraît que j'adresse « un défi à l'évidence des textes ». Et pour me convaincre, Testis, en note, brandit triomphalement Dom Besse. Or, « j'ai beau me frotter les yeux », je cherche en vain dans les phrases qui doivent me confondre, l'affirmation de cette thèse que l'Eglise d'une manière générale ne s'accommode que du gouvernement monarchique, en quoi consisterait seulement la solidarité *théorique* et dogmatique du trône et de l'autel. Dom Besse défend bien, avec la plupart des catholiques d'Action française, l'indissolubilité de cette union *pour notre pays*, ce que nous savions depuis longtemps ; mais il ne défend rien de plus [2] ; et c'est en

1. En cela il se peut qu'ils soient le jouet de l'illusion : je l'ignore et d'ailleurs, *chi lo sa?* Selon toute vraisemblance, à moins que quelque événement imprévu ne vienne trancher la difficulté, on dissertera sur ce sujet longtemps encore, sans espoir de se jamais convaincre d'un côté ou de l'autre. Du moins doit-on accorder que c'est là un problème tout nouveau qui veut être discuté à part, qu'aussi bien j'ai soigneusement écarté de toute cette étude, qui devait l'être et que les catholiques ont toute liberté de discuter entre eux. « La souveraineté, dit Léon XIII, n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique ; elle peut fort bien s'adapter à celle-ci ou à celle-là » : telle est la question de droit, la thèse incontestée et incontestable ; mais voici maintenant l'hypothèse : « pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité et au bien commun » : la question ici ne comporte pas de solution unique, elle variera selon les circonstances de temps et de lieu.

2. Et lorsque, dans une préface que cite Testis, il parle de la

ces termes qu'il conclut l'un de ses derniers ouvrages, *Eglise et Monarchie :* « l'Eglise est en monarchie... La France fut en monarchie dès l'origine. La monarchie politique et la monarchie religieuse de l'Eglise ont eu un développement parallèle. Leurs représentants et leurs ministres se sont prêté, durant les siècles, un concours très utile, malgré les inévitables conflits qui les ont fréquemment divisés. Le Roi et le pape eurent souvent des ennemis communs. Les gens de la Révolution les poursuivirent, à la fin, d'une haine égale. Rien ne fait mieux ressortir les nécessités de l'union du trône et de l'autel. C'EST LA FORME FRANÇAISE de l'union sincère de l'Eglise et de l'Etat[1] ».

Cette thèse est assurément discutable pour la France du xx^e^ siècle ; mais, si, comme il arrive en réalité, Dom Besse la réduit à ces termes, on ne voit pas au nom de quel argument théologique ou philosophique on devrait lui refuser, ainsi qu'aux membres de l'Action française, le droit de la tenir. C'est pourquoi je ne leur ai jamais fait un grief *doctrinal* de penser et de publier que le trône était « le seul moyen *pratique* de défendre l'autel ». Testis, après avoir cité cette conclusion, n'en écrit pas moins : « Je pourrais citer à M. Descoqs cent textes... où la solidarité *théorique* et PRATIQUE qu'il n'a entendu personne enseigner est cependant proclamée *plena voce* ». Un peu plus d'attention eût évité à

« notion du droit » qui est monarchique, il n'a en vue que le droit français. Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à lire son texte en tête de l'ouvrage de M. Pariset sur *la Monarchie, son droit, son programme.*

1. *Eglise et Monarchie*, pp. 340-341.

Testis pareil « défi à l'évidence des textes » en ce qui concerne cette solidarité *pratique* que j'ai explicitement reconnue chez les écrivains de l'Action française. Un peu plus de clairvoyance aussi lui eût sans doute fait choisir, parmi les cent textes qu'il tient à ma disposition, quelque phrase plus convaincante pour établir la solidarité *théorique* [1].

Aussi bien, que conclure de ces textes, s'ils existent, où l'alliance obligatoire du trône et de l'autel serait préconisée, sinon que leurs auteurs ne parlent pas catholiquement. Pie X, dans sa lettre sur *le Sillon*, après avoir rappelé, à la suite de Léon XIII, que, « la justice sauvegardée, il n'est pas interdit aux peuples de se donner le gouvernement qui répond le mieux à leur caractère ou aux institutions et coutumes qu'ils ont reçues de leurs ancêtres »,

1. Et lorsque, mis en demeure d'en fournir, il appelle quelque défenseur à son secours, peut-être lui pourrait-il souffler d'autres arguments que ceux-ci : la distinction ne vaut qu' « en théorie théorique, si l'on peut dire, dans l'abstrait, dans la lune... ce n'est qu'un expédient qu'on emploie après coup, le cas échéant, pour se tirer d'affaire ». La preuve, poursuit-on, n'en est-elle pas qu'on condamne au nom de l'orthodoxie tous ceux qui ne sont pas monarchistes, que M. Barbier écrit après Dom Besse : « l'Eglise est une monarchie et sa constitution détermine un état d'esprit correspondant qu'on peut appeler monarchique » ; qu'enfin dans les listes de souscription on trouve cette maxime fréquemment répétée : « Royaliste parce que catholique » ? Mais si retors que l'on soit, on n'a garde et pour cause, de produire ces anathèmes lancés au nom de l'orthodoxie et l'on ne s'aperçoit pas que toutes les insinuations, — fondées ou non, je n'ai pas à m'en occuper ici, — relatives aux ouvrages de M. Barbier ne prouvent rien contre l'Action française, puisque M. Barbier n'en fait pas partie. Quant à la constitution de l'Eglise, s'aviserait-on d'en nier le caractère essentiellement monarchique ? et l'expression « royaliste parce que catholique » ne signifie-t-elle pas précisément dans quel sens sur le *terrain des faits* ceux qui l'emploient ont résolu le problème politique?

affirme à nouveau que la justice est compatible avec « la triple forme de gouvernement bien connue » ; et un peu plus loin il déclare solennellement : « Ce que nous voulons affirmer encore une fois, après notre prédécesseur, c'est qu'il y a erreur et danger à inféoder, *par principe*, le catholicisme à une forme de gouvernement ». Aucune équivoque n'est donc possible et, commentant ce passage, Mgr Eyssautier pouvait justement résumer en ces termes la doctrine catholique : « Nul n'a le droit d'attribuer à une forme de gouvernement, quelle qu'elle soit, le privilège de pouvoir seule garantir la justice sociale et d'être liée *par sa nature même* à la religion catholique, comme une condition essentielle ». Tel a toujours été l'enseignement certain de l'Eglise ; et nous ne croyons pas que les catholiques d'Action française se soient jamais écartés de la tradition sur ce point.

Irréductiblement séparés de leurs amis incroyants sur les questions de méthaphysique et de doctrine religieuse, et guidés par des vues qui les dépassent, ils cherchent seulement à se rencontrer avec eux sur le terrain de la pratique. Avec eux « ils discutent humainement des conditions de la vie nationale », ils étudient « les contingences historiques et politiques » et de ce point de vue se trouvent adopter les mêmes conclusions. Où trouver là prétexte à les accuser de vouloir solidariser l'Eglise avec une forme quelconque de gouvernement ou de vouloir traiter les questions de conscience comme on traite les questions d'état?

Réduit à ces termes, le problème, de l'aveu de Testis, n'amorce aucune objection sérieuse. Nous pourrions donc clore ici le débat. Mais engagé sur

cette piste, M. Blondel, à mon propos, énoncera de telles erreurs de fait et dans son exposé des raisons pour lesquelles il ne saurait souffrir aucune entente avec des incroyants, il émettra de telles propositions que ces équivoques doivent être dissipées avec soin. Nous le suivrons sur son propre terrain en nous efforçant de ne pas perdre un instant de vue la grande question qui domine toute cette matière et qui est celle des rapports du naturel et du surnaturel.

III

Les postulats de Testis

Traitant *ex professo* celle-ci, Testis se plaît à railler l'impuissance de la *ratio discursiva* et de « l'entendement abstrait » à expliquer l'ineffable, il fait ressortir avec satisfaction l'imperfection de ses bégaiements. Ce jeu semble un peu bien usé et j'ai peur que ne se retourne contre lui ce qu'il a eu la délicatesse d'écrire à mon sujet ; oui, tout fait craindre qu'il ne soit « la victime d'un sosie dont la logique secrète est plus forte que les attitudes prudentes et que les réserves verbales[1] ». D'une part

1. *Annales*, déc. 1910, p. 277. Mais je me garderai d'ajouter avec Testis : « et que les efforts oscillatoires entre l'orthodoxie et la vérité ». L'opposition marqué dans ce dernier membre de phrase a pour but de rappeler au lecteur un argument dont Testis a la liberté de demeurer satisfait, mais qui accuse de sa part une inadvertance un peu déconcertante. J'avais écrit (cf. *infra*, p. 74) que je jugeais certaine doctrine très *orthodoxe*, mais que je ne pou-

ous savons qu'entre l'ordre naturel et l'ordre surna-
rel il y a « distinction radicale », de l'autre intime
nion et compénétration : l'entente sur ce point est
nanime. Mais lorsqu'il s'agit de maintenir la dis-
nction, tout en rendant compte de l'union, nous
rions vraiment curieux de savoir à quelle autre
culté qu'à la raison discursive Testis aura recours
si, mis en demeure de s'expliciter à lui-même et
manifester aux autres ces vérités que la foi nous
it atteindre *tanquam speculum in aenigmate*, il se
oit doué de quelque puissance d'intuition analo-
ue à celle des anges et des bienheureux ?

Pour autant qu'il ne soulève pas une pure que-
lle de mots ou ne côtoie pas une grave erreur,
estis ne saurait ici se vanter de rendre des points à
s devanciers en théologie et l'on ne voit pas que
s explications d'où la *ratio discursiva* devrait être
clue soient lumineuses. A l'entendre, dans l'étude
s rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surna-
rel, on oublie sans cesse l'idée d' « une activité
turelle travaillée intérieurement par le don surna-
rel, non pas pour l'empêcher de constituer un
dre déjà solide et d'obtenir des résultats déjà
précieux, mais pour le stimuler, pour l'orienter,
our lui rendre impossible l'équilibre définitif et

is l'admettre pour mon compte. Testis ignorant sans doute
e les théologiens emploient d'une manière courante le mot
orthodoxe » pour désigner une doctrine qui ne contredit aucun
seignement positif certain du magistère, avait trouvé fort
aisant de me mettre en contradiction avec moi-même : ne
açais-je pas « l'orthodoxie d'un côté et la vérité non moins
thodoxe sans doute à laquelle je m'attachais, de l'autre » ! Ce
ait n'est qu'un détail : avouons qu'il prévient mal, pour ne rien
re de plus, en faveur de la compétence théologique de celui
i se le permet.

l'arrêt stable, pour le préparer aux enseignemen
et à la discipline de l'Eglise [1] ». La clé du problèm
serait là ; sans cette idée « il n'y a qu'extrinsécism
ou intrinsécisme également exclusifs et funestes
et, pour la méconnaître, on s'expose aux pires err
ments. La sentence est sévère : examinons-en l
« attendus » d'un peu près.

Cette activité naturelle que signale ici Test
doit être spécifiée par un objet propre dont o
pourra dessiner au moins les contours principaux
auquel on accordera « vérité et solidité », ou el
n'a pas de sens. Parce que, dans l'ordre actuel
concret, l'humanité est travaillée par le don surnat
rel, cette même activité cessera-t-elle d'être nat
relle ? Oui ou non, l'objet de ce don surnaturel
substituera-t-il à celui de l'activité naturelle, a
point sinon de la contrarier en tout, du moins c
l'absorber, de lui enlever toute valeur propre ? O
ou non, ce même don, parce qu'il a un objet tran
cendant à toute activité naturelle et qu'en fait cell
ci doit s'orienter définitivement vers lui, supprim
t-il la nature avec toutes ses tendances originelles
Et parce qu'il élève la nature, en va-t-il fallo
conclure à une fusion complète de la nature et
la grâce ? Là est toute la question. Si la réponse e
affirmative, c'est une atteinte grave portée à une do
trine dont on sait l'importance dans la dogmatiq
catholique et qui ne vise pas le seul ordre de
possibilité, mais bien celui de la réalité présent
Si elle est négative, quelle est la portée des conte
tations de Testis, puisque toute mon argumentatio

1. *Ibid.*, p. 272.

'a pas d'autre fondement que cette donnée très ɔnnue de la vérité chrétienne?

Quant à ce don surnaturel qui « travaille l'huma- té » pour l'amener à la conquête du ciel, Dieu ɔus garde d'en nier l'existence. Mais il reste à en éterminer l'essence — ce qui est plus malaisé, si ɔn ne veut pas se payer de mots. Or, en nous pla- ɹnt au point de vue théologique, nous admettons ɹns aucune peine qu'étant donné l'élévation du ɛnre humain à une fin surnaturelle, « il faut bien ɹ'il y ait en lui, par la grâce divine, un élément ɹi le mette en rapport avec sa destinée [1] » et nous 'aurons garde d'oublier que cet élément est multi- ɔrme. Avant d'arriver à la foi sans laquelle nul ne ɛut être sauvé, il y a toutes les grâces qui la prépa- ɛnt. Celles-ci d'ailleurs ne sont pas nécessairement ordre strictement et pleinement surnaturel : grâce ɛ soi élevante au sens strict du mot, c'est-à-dire sur- ɹturelle dans son entité, ou faveur naturelle quant sa substance et surnaturelle quant à son mode ɛ collation ou plus simplement encore par une ɹlation quelconque avec la vision béatifique dont le prépare la conquête, — tous ces secours divins sposent d'une manière plus ou moins immédiate nature à entrer en possession de la foi et de la râce sanctifiante, mais ils s'en distinguent.

D'autre part, si nous considérons en elles-mêmes tte même foi et cette même grâce sanctifiante, ɔus ne saurions évidemment en faire à aucun titre mme l'épanouissement normal de germes propres la nature. Ces dons exigent une intervention

1. Ligeard, *La théologie scolastique*, p. 115.

directe de Dieu, — encore que celle-ci ne soit pa
créatrice au sens strict du mot, — qui transform
qui transfigure l'activité naturelle en la haussant
un degré supérieur. Mais nous ne sommes pas d
ceux, comme Testis veut le faire croire, qui pense
que ce don ou ces dons se ramènent à quelque fa
purement extérieur qui est censé s'adresser à ur
réceptivité toute passive. Loin que la grâce soit à n
yeux une entité créée introduite du dehors sans ra
port avec la nature, loin que la nature nous apparais
comme un système fermé dont l'élévation s'opérera
par la juxtaposition d'éléments qui lui resteraie
radicalement étrangers,—le don divin suppose po
nous la nature, il se tire des énergies potentiell
de l'âme, il est en propre une modification qualit
tive de l'activité intrinsèque du sujet et ce sont l
énergies mêmes de l'âme qui, sous l'action divin
deviennent la vie surnaturelle; ce qui, on le vo
n'a rien de commun avec l'extrinsécisme et le mon
phorisme dont on nous rebat les oreilles.

Si de ce point de vue tout statique, nous passo
à un point de vue en quelque sorte dynamique
considérons la grâce non plus en elle-même, ma
dans son exercice, ce sera bien autre chose. En to
homme, les théologiens s'accordent presque un
nimement à reconnaître ce qu'ils appellent *la pu
sance obédientielle*, qui est au propre une aptitud
une capacité de la nature à être élevée à un ord
supérieur. Mais il ne faudrait pas croire qu
pour eux tous, cette puissance, dans son exerci
adéquat, soit purement *passive* et n'ait, comm
le veut Testis, qu'un rôle de « simple réceptivité
La nature « ne se borne pas à être une simple m

ière inerte, subissant passivement l'action divine et annihilant sa propre activité : elle est une faculté vivante, l'activité même de l'âme, surélevée à un degré supérieur et cependant continuant de déployer l'énergie qui lui est propre », faculté naturelle en un sens, puisqu'elle émane de la constitution même de la nature, et cependant extra-naturelle en un autre, puisqu'elle ne peut atteindre le terme de son activité par son effort propre et que « le passage de la puissance à l'acte n'y est pas le développement naturel et organique de l'énergie vivante, analogue à celui qui se produit du germe à la plante [1] » ; puissance vraiment *active* à nos yeux et dont l'exercice suppose une collaboration effective de l'énergie naturelle et de l'action surnaturelle. Or quelle que soit l'explication que l'on donne dans certaine école de la puissance obédientielle, celle que nous venons de rappeler, qui est l'explication de Suarez et de Ripalda et qui, pour n'être qu'une opinion, n'en a pas moins droit de cité que toute autre, est celle-là même que nous sous-entendions dans la brève description que nous avons donnée plus haut de l'acte de foi. Nous cherchons vainement en quoi elle peut donner prise à l'accusation d'extrinsécisme [2].

1. Ligeard, *loc. laud.*, pp. 25, 27 et 102.

2. Et à ce propos ne pourrait-on pas demander à Testis, et à tous ceux qui s'en prennent à l'extrinsécisme en quoi leurs objections atteignent sur ce point les théologiens de l'école de Suarez. S'ils avaient étudié chez ceux-ci le problème d'un peu plus près, peut-être se seraient-ils évité plus d'une méprise dans leurs attaques contre la scolastique. M. Ligeard note (p. 16) à la suite de M. Pourrat, qu'on a songé à utiliser les théories suaréziennes de la grâce « dans les controverses actuelles sur le surnaturel, mais que le seul tort a été qu'on n'ait pas songé à les utiliser davantage,

A moins peut-être qu'on n'entende cette coopé ration humaine à la grâce en un sens immanentist intolérable, et qu'on ne méconnaisse « sinon en pa roles, du moins en acte » la distinction de la natur et de la grâce ! A moins qu'on ne professe sur le conditions auxquelles la vie surnaturelle est com muniquée à l'âme une théorie singulièrement témé raire !...

D'un mot, j'ai rappelé plus haut comment la fo exige l'adhésion à une parole *extérieure*, c'est-à- dire, qui ne jaillit pas des profondeurs de la na ture, mais lui est de soi étrangère et la sollicite à s'incliner devant un témoignage qui la dépasse e n'est pas d'elle. Testis admet la rectitude de cett interprétation, mais estime qu'elle n'est pas la

ni à les étudier ». Nous sommes absolument de cet avis, et ce qu MM. Ligeard et Pourrat disent des théories suaréziennes de la grâce, nous n'hésiterons pas à l'appliquer à la métaphysique du *Doctor Eximius* dont l'inspiration, d'ailleurs si profondémen réaliste, sait à merveille faire le départ entre ce que sont les êtres réels et les distinctions que l'esprit se voit contraint d'y introduire pour s'en exprimer la nature. Rien n'est plus familier aux philosophes que représente Testis (ou mieux dont il est le chef) que de reprocher à la scolastique le morcelage de la réalité. Pour autant que cette critique mérite d'être prise au sérieux, je veux dire dans la mesure où Testis voudrait signifier par là que l'étude de la réalité existante, faite d'un point de vue exclusivement statique, pourrait bien conduire à des résultats décevants et où, pour expliquer la nature de l'être contingent, ses limites, sa permanence en même temps que son instabilité dans le flux du devenir, il estimerait indispensable de ne pas s'en tenir à la considération de ses constitutifs intrinsèques et d'invoquer un principe extérieur, — dans cette mesure, l'accusation portée par Testis contre la scolastique n'atteint en aucune manière, quoi qu'il en soit des autres, l'école qui voit en Suarez l'un des plus profonds et des plus sûrs interprètes de S. Thomas. Cette école ne déforme pas la réalité, parce que la théorie de la participation à l'aide de laquelle elle explique en dernière analyse tout ce

ienne. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Si par le ot « extérieur », on entend exclusivement une ériorité physique; si on se figure que la grâce n'a oint d'autre mode d'accès, normal et coordonné, u exceptionnel et suppléant que le canal sensible, *er sensum externum;* si l'on en déduit que l'âme st à la merci d'un véhicule matériel, si l'on fait dépendre la vie spirituelle uniquement de l'apport hysique, comme d'un objet qui, entre des mains e choix, pourrait être retiré ou imposé à la manière 'un morceau de matière, il n'y a point d'opportunités qui doivent empêcher de le dire : c'est là une mputation meurtrière pour le catholicisme[1]. »

ui est fini et n'a pas en soi sa raison d'être, réussit non seulement à pénétrer jusqu'au plus intime de la créature tout en lui onservant sa complexe unité, mais encore à éviter toute dissociation arbitraire qui mettrait sur le même plan l'être actuel et le imple possible et volatiliserait le réel en une vaine poussière 'éléments hétérogènes. Elle ne déforme pas la réalité parce u'en voulant expliquer l'être créé tel qu'il *est* en lui-même par 'action de celui qui l'a *fait* et en affirmant son inintelligibilité bsolue hors de l'action divine, cette même théorie de la partiipation fait saillir au mieux la potentialité foncière de tout ce ui a commencé, l'impuissance de tout être contingent à se donner t à se conserver l'existence, son essentielle et totale dépendance is-à-vis de l' « Unique nécessaire » et la distance infinie qui l'en épare. Elle ne déforme pas la réalité enfin, parce qu'habituée à e jamais perdre contact avec le concret, à faire grand état des lonnées psychologiques, elle se garde de confondre ce que l'inelligence conçoit et la manière dont elle le conçoit, parce qu'elle a soin de n'affirmer des distinctions entitatives ou réelles dans es êtres que là où ces distinctions sont positivement prouvées, parce qu'un des grands principes de sa méthode est cette règle d'or de la Somme théologique : *non est necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum* (*S. Th.* Iª P. q. I., a. 2. c.).

1. *Annales...*, décembre 1910, pp. 278-279.

...Et c'est pour aboutir à ce reproche dépourvu d tout appui dans les faits que Testis se torture e torture ses lecteurs durant tant de pages à l'effet d me convaincre d'hétérodoxie! Quand il s'agit enfi de donner une preuve que j'oublie les doctrine les plus essentielles, tel est son dernier atout!...

Certes je comprends les protestations de Testi contre toute assimilation de la grâce à un vêtemen que l'on prendrait le matin pour le quitter le soir ou à une qualité matérielle quelconque. Mais qu s'avise d'aussi grossières et fausses conceptions De même, qui songe ici à dénier à Dieu le pouvoi de se manifester directement aux âmes de bonn volonté et de leur faire connaître sa parole, obje formel de l'acte de foi salvifique, par une illumina tion immédiate de leur intelligence sans passer pa le canal des sens[1] ?

Et alors pour quiconque veut donner à cett objection un sens, invinciblement cette questio se pose : Testis, en parlant de la sorte, ne confondrait-il pas les différents dons surnaturels et ne concevrait-il donc pas la grâce élevante comme

1. Testis allègue à ce propos en note le fameux texte de S. Thomas : « si quis (in sylvis vel inter bruta animalia) nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium » (*De Verit.*, q. 14, a. 11, ad 1). Et il y joint cette glose : « qu'on apprécie l'admirable réserve et la volontaire imprécision des mots « *ea* quæ sunt ad credendum necessaria », et qu'on ne se hâte pas de transformer comme on le faisait tout à l'heure, l'*inspiratio interna* en une parole toujours *extérieure* ». Je cherche en vain la portée de cet argument, car j'avais précisément en vue ce texte classique lorsque, dans l'explication de la foi que Testis critique ici (cf. *supra*, p. 25), j'écrivais : « soit proposition

une réalité, encore qu'évidemment immatérielle, comme une qualité inhérente au juste que le péché détruit et qui est communiquée à nouveau au pécheur dans la réconciliation avec Dieu ? Le soupçon est grave assurément, puisque cette théorie contredirait d'une manière formelle le Concile de Trente[1] et je ne voudrais pas en charger Testis à cause d'un texte unique. Mais si l'on ne consent pas à croire qu'il a parlé pour ne rien dire et qu'il n'a pas voulu frapper un coup d'épée dans l'eau, quel autre moyen s'offre à nous d'entendre en un sens plausible l'explication qu'il donne du mot « extérieur » et que nous avons rappelée plus haut?

D'autre part, Testis a-t-il pris garde qu'en mettant l'accent sur ces communications intimes dont il vient d'être question, son texte paraît insinuer clairement que le mode d'accès normal des âmes à la foi et, par elle, à la grâce déifique n'était pas la voie extérieure, celle des sens et de l'enseignement par le canal de l'Eglise; s'est-il rendu compte qu'en s'exprimant ainsi il allait paraître contredire le serment antimoderniste prescrit par Pie X à tous ses prêtres et dont il ne méconnaît évidemment pas

venue du dehors... *soit communication immédiate et exceptionnelle de Dieu à l'âme...* »; l'expression était assez claire, me semble-t-il, pour que Testis eût tout de même pu s'en douter. Aussi bien cette *inspiratio interna* de S. Thomas, cette communication immédiate..., Testis peut continuer à l'appeler avec tous les auteurs ascétiques « parole intérieure » : je n'y vois aucune difficulté. Mais cette parole à un autre point de vue n'en est pas moins très réellement une « parole extérieure », puisqu'elle ne vient pas du sujet seul, et ne sort par des profondeurs de son être, puisqu'elle lui est communiquée du dehors par un autre : et c'est ce que ne peut pas ne pas affirmer un catholique. Le grief soulevé ici n'a donc pas de sens.

1. Denzinger Bannwart, *Enchiridion*, n. 800, 808, 821.

l'exceptionnelle autorité : « *Certissime teneo ac sincere profiteor, Fidem non esse caecum sensum religionis..., sed verum assensum intellectus veritat* EXTRINSECUS ACCEPTAE EX AUDITU, *quo nempe...* »? Je n'oublie pas que dans ses études précédentes sur la semaine sociale de Bordeaux, Testis avait réservé cette part du magistère externe dans la communication de la foi et que sa théorie de la *double affférence* telle qu'il l'avait exposée dans les *Annales* de décembre 1909[1] pouvait parfaitement être acceptée. Mais alors pourquoi, en attaquant une théorie qui admet cette double affférence, s'exprimer comme si l'on n'admettait plus soi-même dans la conquête de la foi, l'apport normal qui doit venir de l'extérieur par le canal des sens?

Enfin, ce passage, il faut le reconnaître, soulève, comme d'ailleurs toute l'étude de Testis sur la semaine sociale de Bordeaux, une question de portée plus générale. Dans quel sens précis doit-on entendre cet élément intérieur, sur lequel Testis revient sans cesse ou, en termes plus clairs, le *principe d'immanence* qui commande manifestement toutes ses explications? « La pensée moderne avec une susceptibilité jalouse, écrit-il, considère la notion d'*immanence* comme la condition même de

1. Surtout pp. 270-272. Nous ne saurions d'ailleurs trop déplorer que dans l'exposé des doctrines qu'il *veut* combattre en ce passage (il ne s'y agit pas de la question Maurras) Testis fasse preuve d'une telle mésintelligence de la pensée d'autrui, d'une telle obstination à convaincre les autres d'erreur et à faire rendre à toutes leurs paroles un son faux. Il va si loin qu'à un moment, contraint sans doute par l'évidence, Testis avoue que « telle ou telle des formules » qu'il critique « pourrait s'interpréter en un sens bénin ». Il n'en continue pas moins lourdement à en faire sortir des énormités! N'est-ce pas là se condamner soi-même?

a philosophie, c'est-à-dire que si, parmi les idées égnantes il y a un résultat auquel elle s'attache omme à un progrès certain, c'est à l'idée très juste n son fond, que rien ne peut entrer en l'homme ui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque açon à un besoin d'expansion et que, ni comme ait historique, ni comme enseignement tradition- el, ni comme obligation surajoutée du dehors, il 'y a pour lui vérité qui compte et précepte admis- ible sans être, de quelque manière, autonome et utochtone »[1]. Or, oui ou non, Testis signerait-il e commentaire suivant qu'a donné de la même ensée son collaborateur et ami, M. Laberthon- ière : « L'idée fondamentale, qui, malgré toutes es divergences, s'est affirmée plus énergiquement ue jamais à travers la philosophie moderne, à avoir qu'il n'y a pas de vérité pour l'homme qu'il it à subir, parce que cette vérité alors serait pour ui une compression au lieu d'un épanouissement, 'esclavage au lieu de la liberté, la mort au lieu de a vie, cette idée nous l'acceptons en pleine connais- ance de cause... Quand donc les philosophes, pour ester philosophes, pour sauvegarder cette autono- nie qui constitue notre personnalité morale, récla- nent une vérité qui ait pour caractère d'être imma- ente, c'est-à-dire qui se rattache à eux, *qu'ils uissent trouver en eux dans ce qu'ils sont et dans e qu'ils doivent être*, nous ne saurions faire autre- ent que d'abonder dans leur sens, puisque toute érité qui n'aurait pas ce caractère serait inévita-

1. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière l'apologétique*, p. 28 (du tiré à part).

blement opprimante en s'imposant du dehors[1] »
Testis ferait-il siennes ces conceptions erronées,
doit-on interpréter en fonction de cette explica
tion, ainsi que beaucoup l'ont fait, le texte d
Testis que nous avons cité plus haut, trop de pas
sages obscurs et équivoques de son œuvre, trop d

1. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse* (à l'inde
pp. XVI-XVIII ; il faudrait aussi consulter la note très caractéri
tique de la p. 77-78. — D'après cette affirmation, le lecteur l'a vu to
de suite, la révélation extérieure n'aurait de valeur qu'autar
qu'elle serait accompagnée d'une révélation intérieure préalable
tout au plus serait-elle pour l'individu l'occasion de lui fair
retrouver ce qui était déjà pleinement en lui, de lui en faire pre
dre conscience ; à vrai dire elle n'ajouterait rien à ce qu'il a déjà
elle serait superflue : et l'on imagine difficilement corruptio
plus complète de la notion catholique de révélation. — A parle
d'ailleurs plus en général, l'homme n'est pas la mesure de tou
il ne fait pas la vérité et celle-ci lui peut très légitimement êtr
imposée du dehors, sans qu'il en soit abaissé pour autant, bie
au contraire. « Toute vérité certainement connue comme tell
s'impose à nous, et, quelle que soit la part des facultés du suj
dans l'union féconde d'où résulte la connaissance, il faut avoue
(sous peine d'idéalisme absolu) que cette vérité vient, dans un
large mesure, du dehors. Connaître, c'est être informé, c'est-à
dire mû à un assentiment. Bon gré mal gré il faut céder à l'évi
dence, et l'autonomie de notre pensée n'est pas finalement moin
atteinte dans le cas d'évidence directe que dans celui où l'évi
dence nous arrive comme tamisée à travers un témoignage ce
tain. Le résultat dans les deux hypothèses, n'est pas une abd
cation, mais au contraire une conquête et un honneur ; nos facu
tés de connaître sont des moyens d'enrichir notre vie mental
et tout ce qui va là, loin de les violenter, leur fait justice » (L. d
Grandmaison, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 204)
Or, pour que nos facultés de connaître réalisent cette conquêt
il suffit que la vérité proposée ne soit pas contradictoire et qu
l'intelligence la puisse penser, en d'autres termes qu'elle l
soit simplement *proportionnée*. Si le principe général de l'im
manence revenait à dire que « nos connaissances, même impar
faites et fragmentaires, doivent tenir compte, sous peine d'erreu
de l'universelle liaison » des choses, s'il signifie simplement que
« nos opérations étant strictement solidaires, nous ne devon
et même, dans un sens, nous ne pouvons « aller au vrai que d

propositions vraiment indéfendables[1] et en particulier toute la controverse présente ?

Ou au contraire Testis s'en tiendrait-il résolument à cette formule que son plus récent historien, le P. Valensin, propose comme l'expression adéquate de sa pensée et à laquelle un catholique, à condition de la bien entendre, peut souscrire sans peine : « ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, ce qui n'a pas dans l'homme un point d'at-

t toute notre âme »; et qu'enfin une vérité, pour devenir *notre* vérité, doit être soumise en quelque façon au contrôle de notre raison et *répondre à un besoin ou du moins à une* POSSIBILITÉ *de notre esprit* » (*ibid.*, p. 203), nous ne ferions aucune difficulté de l'admettre; mais exiger une convenance positive, explicite, entre la vérité et les besoins de notre nature, et que, ces vérités, nous les retrouvions toutes en nous, c'est à quoi l'on ne saurait consentir. Quand il s'agit de vérités morales ou psychologiques, qui sont en connexion avec notre fin, on peut l'accorder dans une certaine mesure; mais qu'il en soit ainsi de toutes les vérités, vérités d'ordre physique que nous révèle l'expérience externe, vérités métaphysiques déduites par le raisonnement, vérités historiques et dogmatiques transmises par voie de témoignage, rien de plus faux. Pour ne parler que de ces dernières, elles pourront selon l'occurrence éveiller un écho plus ou moins vibrant dans les profondeurs de notre être et répondre de près ou de loin au besoin impérieux de croire qui torture « quiconque entend sauvegarder ou rétablir dans sa vie quelque chose d'entièrement cohérent, d'intangible, d'incontesté ». Mais de prétendre que le mystère de la Sainte Trinité, la procession *ab utroque*, par exemple, doivent nécessairement se retrouver en nous, et que nous ne devions les accepter qu'en tant que nous les y aurons *retrouvés*, qui l'oserait ? Mesurer à nos vues humaines la profondeur des voies et de l'être de Dieu, comme le veut cette théorie, ou encore, comme le veulent les pragmatistes, mesurer la valeur de la vérité aux services qu'elle peut rendre, ce sont là erreurs intenables philosophiquement et condamnées théologiquement.

1. On en trouvera une collection édifiante dans l'ouvrage de J. de Tonquédec : *Immanence...*, ou dans le chapitre qu'a publié de ce même livre la *Revue pratique d'apologétique*, 1er et 15 déc. 1912.

tache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'at
tente, ce qui est purement et simplement du dehors
cela ne peut pénétrer sa vie, ni informer sa pensée
c'est radicalement inefficace en même temp
qu'inassimilable[1] ». Prise à la lettre, cette défini
tion de l'immanence me paraît signifier ceci : l
volonté n'agit qu'autant qu'elle est mue par u
objet; elle ne se porte vers lui qu'autant qu'ell
le désire, qu'elle sent qu'en le possédant elle
acquerra un surcroît de perfection et comblera en
elle-même un vide. D'autre part l'intelligence ne
comprend, ne s'assimile une vérité, ne se rend les
choses présentes, que dans la mesure où sa curio-
sité a été éveillée; « une solution n'a d'intérêt et
même de sens que pour qui admet le problème »;
pour apprendre quoi que ce soit, il faut que le désir
de connaître ait été excité, que l'on éprouve une
certaine inquiétude de savoir, qu'il manque à l'es-
prit quelque chose.

Réduit à ces termes, le principe d'immanence ne

1. Aug. Valensin, *Dictionnaire apologétique*, art. *Immanence*, col. 581. Si l'on compare cette formule très orthodoxe à celle de M. Laberthonnière que nous citions plus haut, on n'aura pas de peine à remarquer la différence. Chez M. Laberthonnière il s'agissait de trouver en nous, dans ce que nous sommes et dans ce que nous devons être, toute vérité même surnaturelle, même révélée; ici il n'est question d'en trouver en nous que la puissance obédientielle, l'appétit surnaturellement provoqué. Entre les deux formules, c'est le modernisme qui passe. — Nous ne nous étonnons plus dès lors que le pasteur Cremer, faisant une application de cet immanentisme au problème de l'autorité, ait pu écrire : « Sans songer à résoudre, en quelques lignes, la question de l'autorité, on pourrait se demander si c'est le catholicisme qui est le plus rapproché de la *notion* LIBÉRALE *de l'autorité* que préconise le P. Laberthonnière ou bien le protestantisme qui est le moins éloigné de comprendre la nécessité d'une union entre les âmes » (*Le Problème religieux dans la philosophie de l'action*, p. 36).

aurait faire difficulté, et l'on pourrait même se demander s'il en a jamais fait dans la réalité. Mais alors, à supposer que Testis n'ait jamais voulu dire autre chose (??), comment expliquer que, par des déclarations très nettes et très faciles à fournir, il n'ait pas précisé sa pensée? Comment n'a-t-il pas cherché à mettre fin par là au tapage qui a été mené autour de son nom dans les querelles relatives à la méthode d'immanence[1]? Ce tapage avait

1. Quelques lecteurs peu au courant de ces problèmes, dont on parle cependant partout, nous seront peut-être reconnaissants de leur rappeler ici quelques définitions. Avouons d'ailleurs que celles-ci ne sont pas aisées à fournir, les mots en cette matière comportant des acceptions assez diverses. — Quand on parle d'immanence en matière religieuse, il faut distinguer deux choses, la méthode et la doctrine. La *méthode* d'immanence désigne l'une manière absolument générale, *toute méthode apologétique qui prend son point de départ dans le sujet*. Cette formule délibérément appauvrie afin de lui faire gagner en extension ce qu'elle perd en compréhension, s'applique aussi bien à la méthode très orthodoxe de l'Immanence que le P. Valensin a présentée dans le *Dictionnaire apologétique*, qu'à l'apologétique proprement immanentiste qui voudrait tout faire sortir du sujet, ou du moins tout y retrouver, et à toutes ses variétés. La *doctrine* d'immanence, celle des protestants libéraux A. Sabatier, Ménégoz, Stapfer, Réville... et des modernistes tels que Loisy, a pour caractéristique de ne reconnaître d'autre source aux vérités religieuses que l'expérience intime. Elle admet ce postulat qu'il y a une différence essentielle entre la religion et la métaphysique et pour elle la religion se ramène à des dispositions intérieures, sans impliquer aucune adhésion intellectuelle à une doctrine déterminée; ce n'est que la réponse de l'homme à l'appel intérieur de Dieu « présent à son âme qui se fait entendre d'elle, une forme de la vie, dont on doit trouver tous les éléments dans la vie même de l'homme » (Denzinger-Bannwart, n. 2074). « Loin de découler du travail rationnel, de l'élaboration spéculative, la certitude religieuse repose uniquement sur le sens de la vie subjective, elle relève de l'ordre du cœur, elle est une position pratique et personnelle du sujet » (Michelet, *Dieu et l'agnosticisme*, p. 187). Dieu est avant tout objet d'expérimentation; de son action immédiate dans la conscience découlent toute la religion

incontestablement sa raison d'être dans les allégations plus qu'étranges et à tout le moins téméraires et équivoques que l'on a pu relever dans son œuvre. Pourquoi ne les avoir pas simplement désavouées?

A vrai dire, si l'on doit interpréter M. Blondel ainsi que l'a fait le *Dictionnaire apologétique* et que nous serions très heureux de le pouvoir faire, il faut renoncer à comprendre les attaques si violentes et si injustes de Testis contre tant de catholiques familiarisés avec la notion de puissance active et auxquels il ne peut venir à l'esprit de mettre en question le principe d'immanence tel qu'il a été formulé par le P. Valensin ; il faut renoncer à expliquer l'irritation inquiète que Testis met à défendre une théorie qui n'est pas neuve et qui lui ferait dans cette hypothèse enfoncer des portes ouvertes.

Aussi bien, nous l'avouons, à juger d'après les textes et purement du dehors, on a peine à ne voir au fond de ces colères qu'une grossière méprise. Invin-

et toute la révélation et « qui ne le sent pas dans son cœur ne le trouvera jamais au dehors ». Mais si toute la religion est contenue dans une expérience subjective, si la réalité divine, objet de la foi « n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations » (Denzinger, *ibid.*), il ne saurait être question pour l'homme d'en avoir une connaissance métaphysique réelle : toutes les formules dogmatiques qui pourront exprimer la croyance n'auront qu'une valeur purement symbolique ; la doctrine de l'immanence religieuse est en même temps une doctrine spécifiquement agnostique. Cf. A.-A. Valensin, *Dictionnaire apologétique*, art. *Immanence ;* J. de Tonquédec, *Immanence, Essai critique sur la doctrine de M. Blondel;* Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, pp. 183-313; X. Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, l. V, c. II; Chossat, *Dictionn. de théologie cathol.*, art. *Dieu*, col. 859-872; de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'apologétique*, 2e partie.

blement en lisant tant de pages tumultueuses et
:sordonnées vous revient le souvenir de certaines
èses de l'*Action* où l'action est représentée comme
ant seule le privilège de donner de l'Etre et de
Jnique Nécessaire une preuve contraignante.
C'est dans la pratique même que la certitude de
l'Unique nécessaire » a son fondement. En ce qui
uche à la complexité totale de la vie, seule l'action
t nécessairement complète et totale elle aussi. Elle
)rte sur le tout et c'est pourquoi D'ELLE ET D'ELLE
ULE ressort l'indiscutable présence et la preuve
ntraignante de l'Etre [1]. » A lire ce texte et d'autres
mblables, n'est-on pas autorisé à conclure que
uteur n'admet point la force des arguments méta-
ysiques et que pour lui la *ratio discursiva* est
capable de prouver d'une manière efficace l'exis-
nce de Dieu? L'apport subjectif qui nous était
crit tout à l'heure ne suffit plus, le sujet doit pren-
e à l'élaboration de la vérité une part telle qu'à la
ttre il semble la faire et qu'en un sens très véritа-
e encore, on serait tenté de dire qu'il la *trouve* en
i, comme s'exprime M. Laberthonnière. Mais alors
serait-ce pas la justification de l'interprétation
ui a été donnée de la pensée de M. Blondel et
après laquelle tous les procédés de démonstration
raient incapables d'obtenir l'adhésion de l'esprit
ns un effort qui n'aurait pas seulement pour objet
écarter les dispositions qui nous empêchent de
)nsidérer la preuve et d'en percevoir la vraie valeur,
ais lui ajouterait un élément positif qui semblerait
evoir jouer un rôle spécificateur dans l'adhésion

1. *L'Action*, p. 350.

et qui suppléerait à la déficience objective de démonstration[1]?... Du coup nous serions transpo tés à cent lieues du principe d'immanence entend au sens que nous nous disions à l'instant tout di posé à admettre; la part réservée à l'afférence sul jective dans l'acquisition des connaissances méta physiques antécédentes à la foi, aussi bien que dar la foi même, serait ici exorbitante et en oppositio manifeste avec la doctrine de l'Eglise.

Nous n'ignorons pas que Testis a protesté conti l'attribution qu'on voulait lui faire de cette do trine; bien que ses explications aient été loin d résoudre les difficultés qui lui étaient opposé nous ne demandons pas mieux que de l'en croire En tous cas, nous ne poursuivrons pas davantag l'examen de sa pensée : pour une simple escarmou che doctrinale, comme l'est la controverse présent il y aurait disproportion dans l'emploi des moyer à le vouloir pousser plus outre. Par suite nou ne rechercherons pas si le principe d'immanenc auquel se réfère Testis doit être interprété en fon tion d'une philosophie de l'action qui aurait la po tée que nous venons d'indiquer, ou si cette philos phie de l'action elle-même ne devrait pas plutôt êt comprise en fonction du principe d'immanence qu nous a défini le P. Valensin, comme nous serior heureux de le constater. Acceptant *telles quelles* se protestations de conformité à l'enseignement trad tionnel, et nous plaçant au seul point de vue de accusations formidables dont il a chargé *A travei*

1. Garrigou-Lagrange, *Dictionnaire apologétique*, art. « Dieu » col. 953 et *Revue pratique d'apologétique*, 1er juillet 1911.
2. *Annales*, août 1911, pp. 551-553.

œuvre de M. Maurras, nous ferons seulement à estis, en conclusion des considérations précéentes, ces deux seules remarques :

1° Nous lui concédons que l'acte de foi exige de ute nécessité une coopération très active de homme[1]. De plus dans l'adhésion à la vérité nous mmes tout prêt à reconnaître une large place à volonté, voire même à l'âme tout entière, pourvu ie cette influence demeure indirecte et que l'intelgence reste la faculté qui seule perçoive, saisisse vrai, bien loin qu'elle le fasse, elle ou tout autre. nfin, comme nous le verrons bientôt, nous accorns à Testis que, là où il s'agit entre hommes d'acrd sur le terrain pratique, un accord préalable ns les idées est toujours nécessaire. Mais, — quoi ie Testis pense à part soi et que nous ne voulons

1. A ce que nous avons déjà dit sur les conditions requises ur poser un acte de foi, il ne sera pas inutile de joindre la narque suivante. Il ne saurait suffire de proposer à un adulte, elque solidement que ce soit, les preuves classiques qui étassent les fondements de la vraie religion, c'est-à-dire le fait la révélation divine dont Jésus-Christ a été le principal héraut dont l'Eglise reste l'organe autorisé, pour enlever à cet adulte ite autre alternative que celle de se convertir ou de persévérer ns son incrédulité soit par mauvaise foi soit par démence. Une le vue des choses est par trop simpliste. Tous les arguments our avoir prise sur le sujet requièrent dans le sujet une éduion intellectuelle et morale, antérieurement acquise ou supée en temps opportun » (Le Bachelet, *Dict. apolog.*, t. I, col. 226). première tâche de l'apologiste sera non seulement d'éloigner les stacles personnels, qui empêcheraient l'adhésion de la volonté, is aussi — car à notre époque, un problème se pose qui ne se sait guère du temps de saint Thomas, — d'écarter ces obstacles thodologiques ou théoriques qui supprimeraient jusqu'à la posilité même de la révélation et en nieraient les conditions nécesres. De là, cette pré-apologie sur laquelle doivent porter les orts des apologistes modernes et qui commence par établir les dements de la certitude, les vérités philosophiques essentielles.

pas approfondir, — nous n'admettrons jamais un théorie de la connaissance qui nous ferait à u degré quelconque les arbitres de la vérité et nou accorderait de la mesurer en quelque manière notre aune; nous ne souscrirons jamais à une auto nomie de la raison qui repousserait toute vérit venue du dehors qu'elle ne *trouverait* pas en elle

2° Ceci posé, ou les critiques que nous fait Test supposent ces données ou elles ne les supposent pa Si elles ne les supposent pas et donc dans l'espèc si elles s'inspirent en réalité d'un immanentism nettement condamné, nous leur reconnaissons incontestablement un sens ; mais alors, en tant qu catholiques, nous ne saurions en avoir cure. Si elle les supposent, nous ne pouvons plus leur recon naître la moindre signification : tout ce qu'elle nous reprochent de ne pas admettre, nous l'adme tons, tout ce qu'elles voudraient nous voir teni nous le tenons.

Avant de poursuivre, résumons en deux mots l long débat. Dans la discussion avec les incrédules d l'Action française, il a semblé à Testis que j'étais u monophoriste renforcé et que j'avais des condition requises pour l'acte de foi une conception extrin séciste absolument inadmissible. Celle-ci seu pouvait expliquer que je me fusse arrêté un insta à la possibilité théorique d'une alliance avec de te mécréants; j'avais une notion de la croyance ide tique à la leur, j'oubliais que l'ordre naturel ne suffisait pas à lui-même dans l'état actuel de l'h manité. Et telle était bien l'origine de l'« imbrogl doctrinal » dont Testis s'est épuisé en de longu

pages à nous faire entrevoir quelques-unes des « complications inextricables[1] ». Par malheur, nous venons de le voir, il se trouve que les conditions que j'ai toujours assignées à l'acte de foi sont celles de l'Eglise, il se trouve que Testis, s'il ne veut tomber dans une erreur condamnée et donner prise lui-même à des « ambiguïtés » doctrinales très graves dont on ne voit pas qu'il se pourrait tirer avec honneur, doit avouer qu'il combat une chimère et se forge des adversaires fictifs qui lui peuvent bien servir de cible commode pour mieux fixer ses traits, mieux faire ressortir ses théories, mais que la simple justice et une élémentaire acribie philosophique devait lui interdire d'attaquer; il se trouve enfin que j'affirme nettement la distinction, tout de même que l'intimité compénétrante, du naturel et du surnaturel et que si lui, Testis, développe celle-ci, il ne paraît pas assez clairement sauver celle-là. Dès lors, de ses attaques, que reste-il?

1. *Annales*, décembre 1910, pp. 270 sq. Je me garderai bien d'aborder la discussion détaillée de ces pages qu'il faut renoncer à qualifier. Testis y cherche à me mettre en contradiction avec moi-même, à me faire soutenir alternativement des thèses inconciliables et, comme il le dit, à suivre dans mon travail un jeu constant d'incohérences. Or ces prétendues incohérences ou bien n'existent que dans son esprit, ou résultent de « dénaturations consciencieuses » de ma pensée, par exemple quand il me fait dire (p. 273) que le christianisme *ne* fait *que* reprendre à son compte des vérités naturellement accessibles, alors que j'affirme en maint endroit le contraire ; ou ne sont que l'expression nullement contradictoire de deux aspects des rapports de la nature et de la grâce que l'on s'efforcerait en vain de vouloir enserrer dans une formule unique. Aussi bien Testis devait-il lui-même se perdre à ce jeu. Après un exposé foudroyant qui devait me convaincre de contradiction, sa conclusion était celle-ci : « et cependant toutes ces thèses ont un sens vrai » (p. 274). Cet aveu candide suffit à juger le réquisitoire.

Il reste, au dire de Testis, qu'en dépit de m affirmations orthodoxes, la thèse de l'alliance tel que je l'aurais proposée(??), malgré toutes les réserv dont je l'accompagne, m'amène logiquement à c conclusions monophoristes que je repousse : si ne l'appuie pas explicitement sur ces principes qu je condamne énergiquement en théorie, je ne peu la maintenir qu'en y recourant en fait. La logiqu est plus forte que le bon vouloir; en dépit de m intentions et quoi que j'affirme sur la question dog matique, on peut dégager de mes conclusions tout une philosophie désastreuse. Et voici enfin apparai tre le grand argument qui doit m'accabler, et qui es le système de « l'alliance par les résultats bruts » Après ce long détour spéculatif, il nous faut l'exam ner de près; nous y retrouverons en plein notr sujet.

IV

Le système de « l'alliance par les résultats bruts

Tout d'abord en quoi consiste ce système et qu signifie cette formule énigmatique? Essayons de l dire en aussi peu de mots que possible.

Fasciné par l'espoir de solutions concrètes et tan gibles, qui nous délivreraient du joug sous leque nous périssons, imbu d'ailleurs de ce préjugé bar bare que la vérité peut s'imposer par la force, j chercherais un terrain d'entente avec des étranger à la foi, dans le but unique d'assurer la dominatio brutale de l'Eglise sur les âmes, comme d'autre

exercent sur les corps. Ce terrain d'entente serait celui d'un ordre politique et social, conçu d'après les seules données de l'expérience, où l'autorité s'imposerait du dehors, violente et contraignante (au sens physique), d'où l'idée chrétienne serait *positivement* exclue. Or qui ne s'en tient qu'aux résultats bruts, sans communion à une même idée, ne saurait prétendre au bénéfice d'une entente avec des positivistes : l'idée ici, dès lors que nous vivons dans un ordre où, *de fait*, tout se termine pour les individus à la vision béatifique, l'idée est tout : « pas de sociologie légitimement neutre, ni de philosophie légitimement séparée... Pour être si peu que ce soit d'accord avec des alliés athées sur un syllabus d'ordre public et religieux, il faut qu'on les aborde du dehors, abstraction faite d'abord de ce qui est l'âme d'une âme, des croyances qui pénètrent et informent toute vie de croyant; il faut qu'on les tranche seulement par des résultats [1]... » Et dans la réalité, les résultats sur lesquels on va s'accorder sont reliés chez les croyants et les incroyants à des conceptions destinées à s'entre-détruire. L'idée anti-chrétienne fait le fond du système politique de MM. Maurras et Cie, bien plus, leur but véritable, avoué, est d'organiser l'idée de Dieu, c'est-à-dire de « faire que l'idée de Dieu ne se transforme pas en une croyance qui soulève les âmes de terre » : ils ne se servent des catholiques que pour cela. Qui ne voit que cet esprit d'irréligion vicie tout le système et que les « résultats bruts » ne peuvent fournir une base d'entente, est évidemment

1. *Annales*, décembre 1910, pp. 271, 275.

affligé d'une cécité qui touche à la niaiserie, o
comme dit un autre, cache des arrière-pensées q
l'on ne peut voiler qu'en recourant aux artific
d'une casuistique « plus saugrenue que compla
sante ». Lourdement inepte ou gravement coupabl
et dans l'une ou l'autre hypothèse, antichrétien a
premier chef, est l'audacieux qui juge enfin venu
temps de réaliser avec les positivistes ce pacte rê
jadis par Comte et qu'il eut un jour l'étrange id
de proposer au général des Jésuites. Ou complèt
ment fou ou complètement pervers celui qui che
cherait à établir non seulement la légitimité d'ur
entente avec M. Maurras, mais encore à en montre
comme je suis censé l'avoir fait « la fécondité, il fa
drait même dire la nécessité ». — Tel est le systèm

Les erreurs de fait pullulent ici et la difficult
n'est pas de les résoudre, mais de les sérier à pro
pos. Tâchons-y vaillamment.

Avant tout écartons cet épouvantail d'une allianc
effective avec des positivistes dont je serais l'instig
teur et le promoteur[1]. Bien loin d'en vouloir mon
trer la fécondité et la nécessité, j'ai redit à satiét
que je n'avais pas à me prononcer sur l'opportunit
d'une telle démarche dans les conjonctures actuelle
et je me suis contenté de définir, — avec quell
minutie, on s'en souvient peut-être, — les condi
tions qui la rendraient licite, si *par ailleurs* o
jugeait qu'elle pût apporter en fait à la cause d
l'Eglise un sérieux appoint. Mais ce dernier « si »
de qui tout dépend et sur lequel on continue de s
quereller avec âpreté, je n'en ai jamais abordé l

1. *Annales*, juin 1910, p. 279.

discussion : je n'ai même aucune peine à confesser que je me sens tout à fait incapable de l'engager et de la soutenir. Aussi bien, dans un instant de clairvoyance, Testis lui-même n'a pu s'empêcher de l'avouer. Tout en estimant que mes études sur M. Maurras étaient susceptibles d'une autre interprétation, il se demandait si je ne m'y étais pas « proposé principalement de montrer que, bien que théoriquement l'alliance des catholiques avec les agnostiques ou les athées de l'Action française en considération de données communes ou en vue de résultats politiques à obtenir ne soit pas absolument condamnable, toutefois l'ascendant d'incrédules armés de philosophie et la contagion de doctrines périlleuses sont une raison puissante d'avertir les jeunes, les faibles, des dangers d'un tel rapprochement » (pp. 260-261). C'était là très clairement rendre ma pensée et j'en ai accepté la formule. Mais puisque Testis ne voyait, semble-t-il, aucune objection sérieuse à élever contre mon travail, entendu dans ce sens, qui était le bon, il me sera bien permis d'exprimer le regret que les *Annales* ne s'y soient pas tenues et par là ne nous aient pas épargné cette misérable et stérile polémique.

Quant à la comparaison que l'on a trouvé très piquant et péremptoire de faire entre mes études sur l'Action française et la démarche d'A. Sabatier près du P. Rubillon au nom d'A. Comte, elle ne nous retiendra pas longtemps. Les *Annales* ont pu s'en égayer et d'autres folliculaires à la suite : on est en droit de s'étonner que des polémistes de profession aient eu à ce degré si peu le sens des situations et du ridicule.

En 1857[1], A. Comte faisait proposer au R. P. Beck une alliance offensive et défensive entre la Compagnie de Jésus et l'Ecole positiviste pour sauvegarder l'ordre européen. Le général des « Ignatiens était invité particulièrement à se proclamer chef de l'Eglise catholique, aux lieu et place du prince évêque de Rome !... Seules évidemment les prédispositions de Comte à la folie avaient pu l'amener à solliciter d'un religieux, voué par état à un apostolat tout spirituel, éloigné par ses règles à un titre spécial de toute entreprise politique et non seulement tenu, comme tout fidèle, de se soumettre au pape, mais lié à l'égard de celui-ci par un vœu spécial d'obéissance, qu'il se révoltât contre sa propre Eglise et abandonnât sa vocation. D'autre part seul un religieux fou lui-même ou en rupture de ban avec l'Eglise eût pu prendre cette demande en considération et rien n'était moins douteux dans l'occurrence qu'une fin de non recevoir absolue. La réponse adressée par le P. Rubillon au nom du P. Beckx à M. Alfred Sabatier, l'ambassadeur de Comte, fut celle que tout jésuite devait faire à quiconque l'exhortait à entrer dans une association politique et lui demandait de concourir à une œuvre qui n'était pas immédiatement religieuse : « Il nous est impossible d'entrer dans une ligue qui n'a pas pour but direct le triomphe du nom de Jésus. Nous savons bien que l'ordre européen peut être troublé, mais nous ne pouvons rien y faire, si ce n'est de confesser le nom de Jésus et de nous faire

1. On trouvera tous les détails de cette histoire assurément extraordinaire dans Grüber, *A. Comte et le positivisme*, trad. franç., pp. 288-293.

massacrer pour lui ». Tels sont en peu de mots les faits dont on a trouvé piquant d'évoquer le souvenir à propos de mes articles sur M. Maurras. Il est par trop facile de montrer que le rapprochement était sans fondement.

Dans l'étude que j'ai entreprise au sujet de M. Maurras, de quoi s'agit-il en effet? Aurai-je donc parlé d'une alliance à nouer avec des positivistes, dont la condition première serait le détrônement du pape et l'objet immédiat, la transformation de l'Eglise en vue de la protection des intérêts européens??... Il s'agit simplement d'examiner le cas de conscience suivant : il existe aujourd'hui en France un groupement politique très vivant, composé surtout de catholiques, mais dont quelques chefs, et notamment le principal théoricien, sont des positivistes qui professent parfois, en morale politique, des maximes fâcheuses et qui défendent le catholicisme non pas comme une vérité transcendante et une institution divine, mais seulement comme une grande tradition française et une institution socialement bienfaisante. Quoi qu'il en soit des raisons théoriques et pratiques qui conseilleraient d'adhérer ou de ne pas adhérer à ce groupement, pareille collaboration permanente de certains catholiques avec certains incrédules, est-elle tout à fait et en *toutes* circonstances injustifiable au regard de la morale chrétienne? Tel est le problème que j'ai examiné, problème que tout prêtre à l'heure actuelle peut être appelé à résoudre au confessionnal et sur lequel il y avait, ce semble, quelque utilité à jeter quelque lumière.

Il suffit d'avoir ces données sous les yeux pour que

la conclusion jaillisse d'elle-même : entre les de
situations que l'on veut rapprocher, celle de 18
et celle d'aujourd'hui, toute espèce de comparaiso
fût-ce la plus éloignée, est impossible. Mais
devra également en déduire ceci : lorsque quelqu'
se mêle de traiter une question, il est de la loyau
élémentaire de ne pas la déplacer ni compliquer
plaisir en y introduisant de ces confusions que l'
est incapable — et pour cause — de justifier ; j'ajo
terai : il est de bonne tactique de s'éviter
pareilles incongruités auprès d'un public tant so
peu averti.

Une fois ces vétilles dissipées, il sera aisé de répo
dre à Testis et à ses amis sur la question de fon

Mes adversaires des *Annales* supposent, en effe
que je défends la possibilité d'une entente ent
hommes qui ont des idées contradictoires sur l
principes et le but de leur activité, à la seule co
dition qu'ils s'accordent sur des résultats brutal
ment pris comme tels *en dehors de toute idée con
mune*. A Dieu ne plaise que j'admette pareille mon
truosité !

Dans la première partie d'*A travers l'œuvre
M. Maurras*, je crois avoir désigné clairement p
ces « résultats » sur lesquels on peut s'entendre,
nécessité d'un ordre social, les conditions requis
pour le bon fonctionnement d'une société, mieu
encore les moyens de réaliser la prospérité temp
relle de la communauté. Or cette nécessité, c
conditions, ces moyens, « résultats » que nous fa
connaître la méthode expérimentale, ont un sens. L
raison les dégage des faits, mais elle ne les accept

ue parce qu'ils s'ordonnent à une fin très déter-inée, vers laquelle positivistes et catholiques con-tatent l'obligation d'orienter leurs efforts. Et c'est our l'atteindre qu'ils cherchent à s'unir : il s'agit le montrer comment.

On peut concevoir un accord sur les résultats de leux manières très différentes : un exemple concret ous les fera saisir sans peine. Supposons que deux roupes d'hommes croyants et incroyants s'enten-lent pour transporter sur la place Notre-Dame de aris de lourds madriers. Le premier groupe a l'in-ention de dresser avec ceux-ci des échafaudages ui serviront à la réparation du sanctuaire, le econd médite d'élever un bûcher qui préparera la lestruction de l'église. Les deux groupes sont l'accord sur un résultat immédiat, brut, qui est de ransporter des madriers auprès d'une cathédrale. Mais intentions et but des uns et des autres sont ontradictoires : leur « connubium » est simple-ment immoral, il faut le condamner sans réserves.

Supposons au contraire que ces deux mêmes grou-pes s'entendent pour le transport de madriers dans le but commun de contribuer à la réparation de l'église, à sa consolidation. Le premier, il est vrai, par pur esprit de foi, pour rendre hommage à Dieu, tandis que le second veut seulement sauvegarder une merveille artistique, un legs de la vieille France, un témoin permanent de la tradition. Pour être moins élevée, cette seconde intention n'est à aucun titre immorale ; dès lors on ne voit pas où serait l'injustice ni l'immoralité de la collaboration de ces deux groupes en vue d'un même résultat concret à obtenir qui est le transport de madriers sur la place

Notre-Dame, puisque l'un et l'autre se proposer de coopérer à une même œuvre bonne.

La collaboration que nous avons étudiée rentr précisément dans ce second cas. Ce n'est pas l simple volonté d'un ordre matériellement identique sans intention, sans idée, sans formalité commun qui doit réunir catholiques et positivistes. Si l'o permet aux premiers de travailler en commun, — moyennant certaines conditions rigoureusemen déterminées, — avec les seconds, c'est que, sur plu sieurs points : ordre, autorité, tradition, ceux-c ont des idées très justes, encore qu'incomplètes e « déficientes ». Les méconnaître serait un dén criant de justice qui ne nuirait qu'à ses auteurs. Tes tis, lorsqu'il parle des hommes d'Action française et refuse de reconnaître la justesse de beaucoup de leurs revendications, manque étrangement au principe d'universelle sympathie pour toutes les formes du vrai et du bien que partout ailleurs il applique.

Or le bien de l'ordre, de la hiérarchie, de la tradition qu'à l'Action française l'on comprend et l'on aime, est, comme toutes les vérités, de Dieu et remonte vers Dieu; c'est « l'odeur des mains divines », même quand il n'est pas connu comme tel. Tous y poursuivent un véritable bien, le bien commun temporel, qui, d'après la philosophie rationnelle et la doctrine chrétienne, est la fin propre de la société civile. Mais toute communion dans une idée juste, toute entente sur un programme honnête, toute appétition droite peut fonder une légitime collaboration : celle-ci n'a rien d'analogue avec l'immoral accord sur les résultats considéré plus haut et la négation du Dieu personnel; à plus forte

aison, le seul fait de l'ignorer ne rendra pas néces-airement toute entente illégitime. Ou alors que 'on interdise tout contact avec ceux qui ne sont pas réellement unis à Dieu, qui n'ont pas la grâce sanc-ifiante, qui ne sont pas dans l'unique voie normale lu salut, c'est-à-dire l'Eglise! Mais accorder en ait, comme il arrive ici, qu'on peut collaborer avec les protestants ou des déistes pour des œuvres de harité et de philanthropie[1] et prétendre qu'on ne e peut pas avec des athées, cela est faux, gratuit, llogique, dès là que l'on s'accorde avec eux pour btenir un bien qu'eux-mêmes voient et veulent, et ue, par ailleurs, nul péril n'est à redouter. Testis ous en a donné un grand nombre d'exemples : ligues antialcooliques, sociétés de secours à des blessés, à des inondés... constituées en vue d'un résultat précis à obtenir, inspirées par une pensée commune de charité, de protection de la race... Dans le cas de l'Action française, pourquoi l'idée partiellement juste, la volonté partiellement bonne ne pourrait-elle également servir de terrain légitime d'entente, offrir même un point de départ pour des discussions religieuses fécondes, où l'on tâcherait à s'élever au-dessus des considérations excellentes, mais trop étroites, de la prospérité sociale, pour saisir enfin le divin? A l'encontre de tant d'autres venues d'incroyants anarchiques ou illuminés, l'œuvre de M. Maurras m'a semblé contenir des éléments solides que l'on pourrait fort bien utiliser à plus d'un point de vue. Et c'est pourquoi, tout en dénonçant hautement les erreurs que cette œuvre recèle,

1. Cf. *Annales*, t. 159e, p. 572.

j'ai cru devoir insister sur ce qu'il y avait en elle d vérité et affirmer qu'en dépit de ses graves lacune ce que M. Maurras recherchait, inconsciemmen sans doute, mais réellement, dans l'autorité, dan la hiérarchie, c'était Dieu : en d'autres termes, qu sa conception de l'ordre social exigeait logiquemen la reconnaissance explicite et réfléchie du divin.

Aussi bien n'ai-je jamais écrit, comme Testis me l fait dire [1], que l'on pouvait s'entendre sur des résul tats, indépendamment de leur valeur, c'est-à-dir sans se préoccuper de leur signification, en dehor de toute théorie, de toute question de droit o d'idées. Pour me convaincre d'une pareille erreur Testis n'a qu'un argument: il vaut qu'on l'examine

J'avais écrit que, du point de vue des résultats, l positiviste néo-monarchiste et le catholique coïn cidaient au moins partiellement et que si, entr eux, il y avait « une opposition essentielle en ma tière de spéculation dogmatique et morale, il n'e (était) pas, à envisager les choses dans l'abstrait, d'ir réductible sur le terrain pratique [2] ». Cela suppose

1. *Annales,* juin 1910, p. 264.

2. *Etudes*, 5 septembre 1909, p. 623. A l'occasion de ce texte Testis est tombé dans une étrange méprise. Il m'a attribué d considérer le problème présent par manière de spéculation pure en faisant abstraction « de toutes les données concrètes qui com posent le problème concret ». Rien de moins exact. Comme tou moraliste qui doit juger un cas concret et préciser les condition dans lesquelles tel ou tel acte sera licite ou non, j'ai eu recour aux principes qui commandent nos actions, et cela relève bien, m semble-t-il, de la spéculation, si toutefois Testis permet encor d'invoquer des principes pour discuter un cas pratique. Mai faire abstraction des données concrètes serait, dans l'occurrence simplement absurde, puisque ce sont ces données qui consti tuent le cas. J'ai donc commencé par les prendre toutes e considération ; alors seulement j'ai pu dire que le danger pour l

araît-il, une séparation intolérable entre la pra-
ique et la théorie : car on ne peut considérer les
ésultats indépendamment des principes d'où ils
épendent, ni, dans l'occurrence, faire abstraction
des théories et des questions de droit ou d'idées
u de croyances ».

Le principe mis en avant ici par Testis est incon-
estable : là où il y a opposition radicale, essentielle
n théorie, il ne saurait y avoir *sous le même rapport*,
nion possible sur le terrain pratique. Mais c'est
précisément parce que l'opposition n'a pas lieu en
héorie et en pratique sous le même rapport que j'ai
u écrire la phrase incriminée.

Catholiques et néo-monarchistes prennent comme
oint de départ de leurs constructions politiques
les faits d'expérience qui ne relèvent par eux-
mêmes d'aucune théorie et ces faits, tant qu'il s'agit
le reconnaître leur dépendance, d'établir leurs rela-
ions à une fin toute naturelle comme la prospérité
ociale, pourquoi catholiques et néo-monarchis-
es ne pourraient-ils de part et d'autre s'entendre
pour les accepter? Que M. Maurras ou M. de la
Tour du Pin étudie les conditions de prospérité d'un
Etat, ils constateront l'un et l'autre la nécessité d'as-
surer à la famille le plus vaste développement et

oi et les mœurs de ceux qui accepteraient cette collaboration
n'était pas universel ; certaines conditions devaient être exigées
ui écarteraient toute *occasion* de chute, mais on ne voyait pas
l'impossibilité à ce que ces conditions fussent vérifiées et donc,
d'après les seuls principes moraux, pas d'obstacle insurmontable
à une alliance. Il est vrai que Testis n'admet pas la distinction
de la thèse et de l'hypothèse ; il ne doit donc pas admettre la
théorie, essentielle en matière morale, des occasions, qui n'en est
qu'une application. Il n'y a plus alors à discuter.

pour cela d'écarter toutes les causes qui compro mettent sa stabilité, sa fécondité, telles l'unio libre, l'absence de lien religieux, le partage égal de biens. L'un et l'autre constatent le même fait *mat riel*, la même vérité objective : ils sont d'accord su un point. De même M. Barrès défend nos église menacées de destruction par des municipalités sec taires, au nom de la seule tradition nationale; le catholiques qui le suivent dans sa campagne son inspirés par des motifs différents. En sont-ils moin d'accord avec lui sur ce fait: la nécessité de sauve nos églises ?... Les exemples peuvent se multiplie à l'infini : réunissez-les en bloc, vous vous trouvere en présence d'un ensemble de revendications identiques *matériellement*, susceptibles de fourni une large base d'entente, si aucune difficulté n surgit d'ailleurs.

Mais ces mêmes fins particulières, qu'ils s'accor dent à poursuivre en fait et pratiquement, veulent ils les interpréter, les organiser non pas seulemen en un système restreint au bien temporel de l société, mais en un système *complet*, et donc recon naître leur pleine signification dans la vie d l'homme, catholique et monarchiste incroyant s diviseront : le premier, les yeux toujours fixés su sa destinée surnaturelle, y verra leur rapport loin tain ou rapproché avec celle-ci et sans introduir indûment des considérations religieuses en un matière qui ne les comporte pas, il n'oubliera jamai qu'aucun acte humain, dans l'ordre historique où nous vivons, ne peut être isolé de la fin surnatu relle. Or cette relation essentielle échappe à l'in croyant, ou, pour parler en termes scolastiques, le

ıême fait matériel ne se présente pas en tout à lui
ormellement, sous le même angle.

D'où entre le positiviste incroyant et le catholi-
ue, comme l'a très clairement exposé M. Maurras
ıi-même, il y aura de nombreuses « rencontres »,
ıais il ne saurait exister d'alliance proprement dite,
e mot d'*alliance* supposant « un pacte consenti de
art et d'autre, une volonté bilatérale d'agir ou de
enser ensemble [1] ».

1. *L'Action française*, 1er juin 1912 : *la Querelle du Comtisme.* oici la suite de ce texte capital : « Tout réfléchi, je lui préfère ce mot d'alliance) le terme précis de « rencontre ». Il y a des ncontres entre la doctrine catholique et la philosophie positive. es rencontres ont lieu sur le terrain de la politique, de la mo-ıle, de l'histoire. Quand on les constate, on constate des faits ıe je demande au lecteur la permission de rappeler en les ppelant par leur nom. Pour rendre ma pensée plus claire, j'use-ıi d'une parabole grossière, empruntée à nos ridicules usages élection et de parlement. — Si les positivistes et les catholi-ıes étaient réunis dans une même salle-à-voter, leurs bulletins rencontreraient sur un certain nombre d'objets, qui sont fon-ımentaux : la constitution première de la société, la législation la famille, la législation de l'école, la législation des rapports ı spirituel et du temporel, la loi des relations de l'Eglise et de État, la discipline générale de l'autorité souveraine et des liber-s sociales. Les catholiques et les positivistes seraient aussi accord pour rejeter toute morale indépendante et constater que devoir ne prend pas son unique appui dans la voix de la con-ience individuelle, mais doit se prévaloir d'un dogme exprimé ır un culte, dogme enseigné, culte exercé par une organisation érarchique, un clergé, une Eglise. Enfin pour l'histoire du onde, les positivistes considèrent comme un progrès immense distinction du pouvoir spirituel et du temporel inaugurée par catholicisme; ils comprennent et honorent comme un autre rogrès immense l'organisation religieuse, civile et politique du oyen Age catholique; quant à la prétendue Réforme religieuse ı XVIe siècle, le Comtisme y voit surtout un système destruc-ur, une « sédition de l'individu contre l'espèce », et il tient les ogmes de la Révolution pour une mystification, une oppression, ıe absurdité et une anarchie. Mais noter ces rencontres, les

Mais de là aussi résultera qu'à un moment ou l'autre des conflits seront possibles : le catholiq alors ne pouvant se prêter à aucune démarche q pût porter atteinte à ses intérêts spirituels, il l restera de trouver un principe de conciliation q lui permette de conserver intactes ses positions. C principe, nous avons établi qu'il existe, tout emp rique il est vrai, mais certain, le positivisme d incroyants de l'Action française amenant ceux-ci ne jamais contredire l'Eglise sur le terrain des fai en quelque point que ce soit : « Vouloir traiter corps de l'Eglise, écrit encore M. Maurras, autr ment qu'elle ne se conçoit et se définit elle-mên est une chimère libérale qui décevra toujours qu conque l'aura poursuivie. Il n'y a qu'une politiq religieuse tenable à l'égard du catholicisme, c'e celle qui commence par se placer au point de vu défini dans la chaire du Syllabus[1] » et qui e purement et simplement celui de l'Eglise.

Tout autre danger étant écarté par hypothèse, q veut de plus Testis pour autoriser *en théorie* u action commune[2] ?

compter et les jalonner, c'est par là même constater que sur autres points, il n'y a pas accord, mais divergence et séparatic Et c'est, par là-même, exclure absolument toute idée que « d catholiques pourraient accepter la philosophie » de Comte. Tc homme sain d'esprit sent bien qu'ils ne peuvent pas accepter que leur qualité de catholiques élimine par définition ».

1. *L'Action française,* 1er juin 1912 : *la Querelle du Comtisn*

2. Le Play encore très éloigné de la pratique religieuse, et qui toute vue de foi dans ses œuvres, sinon toute croyance po lui, demeurait alors absolument étrangère, était arrivé en ét diant les sociétés par la seule méthode expérimentale, à ce conclusion que l'une des conditions essentielles de prospér pour un peuple était l'observation du Décalogue. Lorsqu'en 18 il fonda la Société d'Economie sociale et, en 1872, les Unions po

En bref, Testis a raison de ne vouloir pas d'une éparation radicale entre la théorie et la pratique. Mais il commet une erreur de fait absolue, s'il ne se end pas coupable d'une grave calomnie, en imagiant que cette *séparation* est impliquée dans l'hypohèse présente. Si catholiques et néo-monarchistes rouvent le moyen de s'accorder sur les mêmes ésultats, c'est en vue d'une *fin* commune à atteindre ui est la prospérité sociale. Bien loin de ne pas roire aux idées et de ne compter que sur la force, 'Action française croit au contraire avant tout à la uissance de l'idée et c'est sur la plate-forme d'idées ommunes qu'elle entend jeter les bases d'une action ommune entre les bons Français [1].

a paix sociale, de nombreux catholiques se joignirent à lui sans ue l'on se fût avisé d'interroger le maître sur ses opinions relirieuses et de lui reprocher l'oubli systématique où il laissait les rincipes spécifiquement surnaturels dans ses constructions soiales. M. Maurras, comme Le Play, adversaire acharné de la Révolution, professe que l'élément spirituel et moral a une imortance de tout premier ordre dans la vie économique des sociéés ; il enseigne, avec la plus grande netteté, que le catholicisme st seul, entre toutes les religions et toutes les philosophies, apable d'assurer à une nation les bienfaits nécessaires de l'ordre spirituel et moral. Bien plus, cela il l'affirme, non pas comme M. Barrès ou d'autres, uniquement pour notre société française, nais pour *toute* société quelle qu'elle soit. Son incroyance, à la rendre *indépendamment des circonstances que nous avons préciées*, sera-t-elle un obstacle plus grand que l'incroyance ou tout u moins l'a-religion de Le Play à profiter de son concours ? Des nconvénients graves pourront résulter d'une alliance avec lui : ls ne viendront pas nécessairement de là. Et ici faudra-t-il répéer encore une fois que sur l'opportunité, sur l'utilité d'une telle lliance, je n'ai jamais eu à me prononcer, que j'ai toujours ositivement exclu la question de ce débat?

1. Il est vrai qu'au service de ces idées, elle veut mettre la orce : mais c'est toute autre chose que de *ne* compter *que* sur elle-ci. Comme nous le verrons, d'ailleurs, réduite à de justes imites, cette prétention n'a rien que de légitime.

Je concède sans peine, d'autre part, que l'esprit des uns et des autres, comme dans le cas de nos manœuvres de tout à l'heure, présentera des différences: mais il n'est pas *en tout* opposé et cela s'entend de reste. L'union se réalise sur des résultats, en ce sens que nous avons défini, c'est-à-dire sur des conclusions dégagées des faits, sur des moyens reconnus bons à l'expérience, pour atteindre une fin d'ordre naturel, qui vaut par elle-même et a sa bonté propre. Et jusque là, point d'opposition entre la théorie et les faits : ceux-ci ont même signification et relèvent des mêmes principes; l'esprit des deux côtés sera le même. Toutefois la valeur *ontologique* de ces résultats sera différente pour les uns et pour les autres. Aux yeux des agnostiques de l'Action française, cette valeur sera toute relative, purement phénoménale; aux yeux des catholiques elle reposera sur l'absolu : d'où les « réserves » que les seconds font sur les affirmations des premiers. De plus, les uns se cantonnent dans ces résultats et ne veulent rien voir au delà; les autres dépassent cet horizon et s'inspirent de considérations surnaturelles très supérieures. Mais où trouver là une contradiction, si l'opposition ne se vérifie pas *sub eodem respectu?* où trouver là un empêchement dirimant à *toute* union, puisque, malgré leurs rapports intimes, la fin d'ordre naturel peut être poursuivie dans une très large mesure indépendamment de la fin surnaturelle? A moins que l'on ne confonde toujours nature et surnature, que l'on n'enlève à l'ordre naturel toute vérité, toute solidité, que l'on absorbe l'un dans l'autre!... — Enfin rappellerons-nous à nouveau que l'accord en question n'a été

éclaré possible que parce que le positivisme très pécial de M. Maurras enlevait toute entrave à la religion et laissait le champ libre à toute activité d'ordre upérieur, à tout progrès spirituel, au libre et vigoueux essor de l'âme vers les plus hautes pensées, les royances surnaturelles; que parce qu'au regard les catholiques, cet ordre social rêvé de part et l'autre postulait à sa base *et* à son sommet non pas sans doute la grâce, mais l'existence d'un Dieu personnel, auteur et fin de ce même ordre? Pour ces catholiques, il ne saurait être question de s'accommoder, encore bien moins de se féliciter, comme on le leur prête outrageusement, « d'un positivisme qui, lui du moins, sépare les faits et l'action pratique des idées, et qui *fixe* les âmes dans les *résultats bruts*[1] ». Ils ne seraient plus alors chrétiens, c'est trop clair. Mais où les a-t-on vus s'arrêter à une pareille conception?

Et cependant Testis crie à une « défaillance » totale ! Vous supposez que « l'économie sociale et le droit naturel peuvent se construire matérialistement..., vous fondez votre cité non sur ce qui tend à l'infini, mais sur ce qui se fixe au fixe et au borné, sans que l'affirmation de Dieu, de l'ordre moral, du droit absolu soit la clé de voûte nécessaire et démontrable de l'édifice [2] ». Que Testis se rassure : il n'est pas un catholique qui ne déplore l'erreur des incroyants d'Action française sur ce point, qui ne croie et ne publie que leurs constructions sociales sans cette clé de voûte s'écrouleraient misérable-

1. *Annales*, déc. 1910, p. 267.
2. *Ibid.*, t. 159e, p. 576.

ment. La troisième partie d'*A travers l'œuvre d M. Maurras* n'a eu précisément d'autre but que d montrer l'impossibilité de s'en tenir à une inter prétation exclusivement positiviste des faits et de conditions de l'ordre social. Et c'est pourquoi l'o a peine à qualifier des reproches comme celui qu précède, ou cet autre plus extraordinaire encore « admettre qu'un athée systématique peut êtr absolument d'accord avec vous, catholiques, sur le conditions mêmes de la vie naturelle, ne sentez vous pas qu'il y a là quelque chose de monstrueux et ce qui l'est davantage, c'est qu'en effet vous n restez d'accord avec lui que dans la mesure où vou éliminez de votre accord les ouvertures vers d'autre horizons que les siens tous positivistes [1] ». *Absolument d'accord!* Quand j'ai répété à satiété que nous ne le pouvions pas être, puisque les « résultats » politiques, outre leur valeur, avaient pour nous une autre signification que pour M. Maurras, puisque nous supposions à la vie naturelle une orientation que lui dénient les « athées systématiques » de l'Action française! *Eliminées les ouvertures vers d'autres horizons*, entravée toute échappée sur l'infini! Quand la condition expresse de cet accord était que l'épanouissement complet de la vie surnaturelle fût réservé au chrétien, quand l'accession des incroyants à la pleine lumière reste l'espoir fondé, délibérément entretenu des croyants qui entrent en contact avec eux, quand ces catholiques ne cessent de proclamer par leur attitude et leurs conquêtes que, s'ils veulent une entente stable,

1. *Annales*, p. 579.

eurs alliés incroyants seront, un jour ou l'autre, ontraints[1] de confesser la vérité chrétienne!

Loin de méconnaître la vérité métaphysique, ces atholiques veulent en demeurer et en demeurent héoriquement et pratiquement les fermes défen- eurs. Loin de nier que la cité doive être ordonnée n dernière analyse vers la conquête du ciel, qu'elle oit un moyen par rapport à une fin plus haute, ils 'affirment résolument, mais ils ne nient pas pour ela sa valeur propre et son indépendance relative[2]. Parce que le système de M. Maurras manque de ce omplément nécessaire qui lui assure le pérennité,

1. « Contraints », cela va de soi, non par la force du glaive ou u bras séculier, comme on a eu l'audace de vouloir me le faire ire, mais par la seule force de la logique, de la vérité, par la écessité de n'être pas inconséquents avec eux-mêmes!

2. Terminant ses « dernières réflexions » dans les *Annales* de écembre 1910 (p. 281), Testis écrivait : « Il y a pour un homme ui pense et qui agit trois manières d'être incomplet ou « défi- ient » : par vide, par suffisance, par exclusion et négation. Tour tour, M. D. raisonne comme si la *déficience* de M. Maurras et le ses amis était ou une simple lacune à combler ou une erreur dventice à redresser par addition. Mais il n'envisage guère ou oint la troisième hypothèse, qui pourtant est la vraie, la seule raie : la négation expresse, l'exclusion formelle de tout l'ordre urnaturel et même de l'ordre métaphysique. Or cette façon d'être ncomplète est pour une doctrine l'erreur inexpiable, la fausseté adicale contre laquelle, avant tout, il faut lutter ». Je ne m'ar- êterai pas à réfuter une affirmation qui a été longuement discu- ée au cours d'*A travers l'œuvre de M. Maurras*, ni à montrer à ouveau que la doctrine *politique* de M. Maurras, quelles que oient les théories métaphysiques auxquelles se tient personnel- ement cet écrivain, n'exclut en aucune manière l'ordre surna- urel et métaphysique, mais au contraire lui laisse et prétend ui assurer toute liberté de s'affirmer et de se répandre. Pour ier une telle évidence, il faut ou se fermer volontairement les eux à la lumière ou entretenir au sujet de l'autorité des équi- oques à tout le moins suspectes, sur lesquelles nous aurons à revenir.

parce que Dieu ne se trouvant ni à la base ni a
sommet de l'édifice élevé par lui, cet édifice menac
de s'effondrer quelque jour, il n'en reste pas moin
que beaucoup des pierres dont il est construit son
bonnes et auront pu être dégagées de l'expérienc
par la raison sans qu'il ait été besoin de poser l
notion de Dieu comme principe logique de tout
connaissance. De même que nous ne voulons pa
identifier, comme l'ont fait Baïus et les Jansénistes
de Pistoie condamnés par Pie VI, l'ordre de la natur
et celui de la grâce, ainsi nous ne voulons être n
ontologistes, ni traditionnalistes[1].

Mais ce n'est là, paraît-il, éviter une erreur qu

1. Ne nous lassons pas de répéter que la vérité est une et qu'ell
comprend un domaine également accessible au catholique et
l'incrédule. Le premier le pénétrera mieux sans doute, mais parc
que l'autre n'y poussera pas si avant et n'en saisira pas autan
d'aspects, ce qu'il en connaîtra, pour être plus fragmentaire, n'e
sera pas moins vrai. Nous ne connaissons le tout de rien, il n
faut pas en conclure que nous ne connaissons rien du tout. E
prétendre que nous ne pouvons rien avancer ni construire, s
nous ne faisons appel explicitement à Dieu, comme le suppos
l'objection présente, — à supposer toutefois qu'on lui doive don
ner un sens, — c'est nous ramener à l'erreur des traditionnaliste
et des ontologistes tout ensemble. Dieu est le principe et la fi
de tout dans l'ordre de l'être et rien n'est que par lui et pour lui
Mais dans l'ordre logique, s'il est bien le terme suprême de tout
connaissance, il n'en est ni l'objet premier ni le principe premier
La raison peut, sans l'avouer ni le reconnaître, parfois même en
le niant, atteindre avec certitude tout un ensemble de vérités qu
ne se tranformeront pas en erreurs le jour où elle en découvrira
le fondement ultime. Parle-t-on de l'ordre social et moral, la
question est plus délicate, mais la règle demeure. Qui nierait
Dieu rendrait en fait cet ordre précaire et impossible, il lui
enlèverait toute stabilité, mais il en pourra esquisser certaines
lignes générales, en découvrir les cadres et les principaux élé-
ments sans avoir à redouter de se trouver nécessairement en
contradiction avec ceux qui, poussant plus outre, sauront orienter
l'activité humaine vers une fin plus haute.

pour tomber dans une autre : « Vous pensez que l'en bas on peut retrouver ce qui est nécessaire à la stabilité sociale, que l'on peut découvrir comme naturelles les données qu'à un autre point de vue vous appelez surnaturelles : vous êtes des immanentistes, des intrinsécistes, des naturistes [1] ». — Pauvres catholiques qui, se fiant à la parole de l'Apôtre, croyaient candidement que de la contemplation des choses de la terre, — ici de l'ordre social, — ils pouvaient remonter jusqu'au Créateur : *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20) ; qui espéraient, après avoir montré à des incroyants une voie toute rationnelle susceptible de les amener à connaître l'existence de Dieu, préparer ainsi le terrain à l'action de la grâce et les disposer à recevoir le divin message, à atteindre leur Souverain Seigneur par les yeux de la foi! Combien décevante leur confiance dans les Conciles de Trente et du Vatican [2] !

L'accusation d'intrinsécisme ne laissant pas de

1. *Annales*, t. 159e, p. 577.

2. Que, pour arriver à la certitude de l'existence de Dieu, les secours de l'ordre surnaturel interviennent communément *en fait*, il serait déplacé d'aborder ici ce délicat problème : l'existence de Dieu reste, en toute hypothèse, objectivement, dans les limites rigoureuses du pouvoir humain. Le concile du Vatican l'a défini de la manière la plus authentique : la raison se suffit à elle seule pour affirmer cette existence, et même, comme le dit explicitement le serment antimoderniste de Pie X, pour la démontrer : « ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt... certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse, profiteor ». Ce sont là vérités de foi ou toutes proches de la foi. Cf. Garrigou-Lagrange, *La démonstrabilité de l'existence de Dieu selon le serment antimoderniste*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er juillet 1911.

provoquer le sourire, voici vite venir sa contradic
toire : « Puisque vous tenez à maintenir d'autr
part qu'en effet ce surnaturel reste tout à fait hor
de nos prises naturelles, vous êtes entraîné à le pré
senter comme purement adventice, comme absolu
ment étranger à l'homme et à la société... vous trai
tez le christianisme comme une superfétation... vou
êtes de purs extrinsécistes[1] ». Le monophorism
authentique, Testis le tient enfin, et la raison qu'i
en donne est manifeste : nous affirmons que le sur
naturel est hors de nos prises naturelles. Que s
cache-t-il sous cette nouvelle équivoque ? Après c
que nous avons dit plus haut sur les rapports de l
nature et de la grâce, la réponse est aisée à fournir

Si Testis veut dire par là que, d'après nous, l
nature *n'exige pas* le don divin, qu'elle n'est pa
proportionnée à une fin qui la dépasse infiniment
rien de mieux ; c'est la doctrine même de l'Eglise
et nous ne voyons pas comment il pourrait nou
le reprocher. Mais où serait le lien entre cette doc-
trine et les conséquences que Testis dépeint avec
tant d'indignation ? — Veut-il nous faire dire,
comme le supposent ces mêmes conséquences, que
Dieu se communiquant à nous, transformant par sa
grâce toutes nos facultés, celles-ci restent néan-

1. On peut laisser Testis libre de croire que M. Laberthonnière
a porté quelques rudes coups à cette thèse (commune à toute une
partie de l'Ecole et d'ailleurs vivement combattue par une autre),
d'après laquelle une même vérité ne peut être pour un même
individu objet de science et de foi. Mais de quel droit me la prê-
terait-il, cette thèse ? Je n'ai rien dit qui pût lui fournir le moindre
prétexte à semblable attribution et dans la réalité, tout en
jugeant cette doctrine très orthodoxe, je ne puis l'admettre pour
mon compte, si du moins on l'entend au sens étroit que lui ont
donné beaucoup d'anciens scolastiques.

moins incapables de saisir quoi que ce soit de ce nouvel ordre de chose, que nature et surnature marchent parallèlement sans jamais se rencontrer, — il forge ici une pure chimère. Nos facultés ne sont élevées que pour capter dans l'obscurité même de la foi quelque chose de cet ordre divin. Telle l'âme informant le corps [1], le surnaturel, là où il est inséré dans la nature, informe tous nos actes et leur donne une saveur, un sens nouveau. Que Testis se rassure : nous faisons entrer le surnaturel parmi les éléments essentiels qui commandent la vie morale et nous supposons que la vie de la cité en doit tenir compte.

Mais parce que M. Maurras ne s'en inspire pas, son lot de vérité cesse-t-il de constituer des arrhes précieuses que, le cas échéant, tout apôtre saura mettre à profit? Testis aurait dû répondre avec soin à cette petite phrase qui d'avance minait toute son argumentation : « ne disons pas *a priori* que, pour être mutilées, des théories incomplètes sont nécessairement fausses en toutes leurs parties ». Il a eu la loyauté d'en avouer toute la force, mais avec quelles impuissantes restrictions ! « Cette excuse serait valable s'il s'agissait d'esprits en mouvement vers la vérité complète et que vous auriez le dessein d'y amener peu à peu par un travail de recherche commune et par un effort intérieur à votre accord même. Mais est-ce que vous vous attachez à des âmes en mouvement [2] ? » — Tout ce qui a été écrit dans ce sens est donc non avenu pour Testis, et les efforts

1. Cf. Bainvel, *Naturel et surnaturel*, p. 127, note. Les chapitres IV et V de ce livre seraient à citer ici tout entiers.
2. *Annales*, t. 159e, p. 578.

que tentent à l'intérieur du groupe des catholique sincères et dévoués ne comptent pas. Les connaît il? on est en droit d'en douter. S'il les connaît, i ne saurait y prêter attention : « peut-il venir quel que chose de bon de ce côté? aucun bien n'es possible près de telles âmes; laissez donc les mort ensevelir leurs morts, et gardez-vous de témoigne quelque zèle pour leur salut »[1]. Sans parler de c

1. Il serait absolument superflu de prévenir le lecteur que j n'attribue nullement ces dernières paroles à Testis, si l'on n m'en avait prêté le perfide dessein. L'absence de toute référenc en cet endroit de ma première édition et surtout la phrase sui vante dans laquelle je caractérise le contenu de ces quatre pro positions en les qualifiant de « sous-entendu implicite », l'indi quaient à l'évidence. Il a fallu que l'avocat chargé par Testis d le défendre par la suite sentît sa cause décidément perdue pou me traiter à ce propos de faussaire. Songez donc! Commen tant ce passage, M. Laberthonnière m'accuse ni plus ni moins d'un triple crime qui doit disqualifier toutes mes réponses aux *Annales* et constituer autant de péchés irrémissibles : « et d'avoir dénaturé textes et sens, et d'avoir commis un faux en forgeant une proposition pour rendre odieux son contradicteur à qui il le prête et de s'être avec une scandaleuse facilité scandalisé d'une phrase même du Sauveur » (*Positivisme et catholicisme*, p. 211). Or la seule et unique raison qu'il en donne est celle ci : tandis que, dans les *Annales* où ce passage parut pour la première fois, j'avais fermé les guillemets après ces mots : « quelque zèle pour leur salut », dans la première édition d'*A travers l'œuvre de M. Maurras*, par pure distraction du prote et du correcteur d'épreuves, ils ont été fermés après : « ...laissez les morts ense velir leurs morts ». De tels arguments ne se réfutent évidem ment pas : leur meilleur châtiment est qu'on les fasse connaître.

Ce que j'ai voulu exprimer ici est très simple. Testis et ses amis, dans leur acharnement à trouver sous toutes les démar ches et toutes les paroles de leurs adversaires un relent d'héré sie, donnent l'impression de « ces défenseurs du temple et de la Loi au temps du Nazaréen », dont Testis a parlé lui-même (*Annales*, déc. 1909, p. 275). On dirait à l'entendre que pour lui rien de bon ne peut venir de ce côté et qu'il n'y a rien à en espérer; d'où cette conclusion qui s'impose : il n'y a qu'à laisser ces morts ensevelir leurs morts, et porter ailleurs nos soins là

ous-entendu qui est implicite dans l'article tout ntier, sans insister sur ce reproche absolument njustifié, il conste que la restriction de Testis ne orte pas : l'objection que j'avais faite est indéendante de cette intention adventice, elle reste raie en toute hypothèse [1].

Mais l'objection va se resserrer : l'athéisme pratique de M. Maurras, son inintelligence du christianisme feront toujours obstacle au développement, à l'épanouissement de la foi. On ne pourra s'en accommoder qu'au prix de concessions sur la doctrine: impossible de sortir de cette impasse. — Or l'une des parties principales d'*A travers l'œuvre de M. Maurras* a eu pour but d'établir que les idées politiques et sociales dont l'ensemble forme le programme spécifique de l'Action française ne sont pas nécessairement solidaires des idées antichrétiennes de M. Maurras et que ces mêmes idées, dans de justes limites, peuvent être défendues au nom de la philosophie spiritualiste et des principes catholiques. N'étant pas au reste de ceux pour qui les « réalités pratiques » sont un terrain « où la diversité des croyances n'importe pas », j'ai dénoncé l'influence pernicieuse que les principes positi-

où il y a quelque chance de récolter des fruits de salut. Que telles soient les intentions de Testis, je ne le veux ni ne le puis penser, mais il s'exprime comme s'il en était ainsi et cela est grave, parce qu'antichrétien au premier chef.

1. Testis reproche à certains philosophes de ne pas tenir compte des éléments subjectifs de la pensée et nous avons dit que la question méritait un examen sérieux. Mais ces éléments subjectifs les ferait-il consister dans l'intention morale et cette intention ferait-elle pour une part la vérité de la pensée ? On aurait peine à concevoir plus entière déformation de la philosophie et nous n'y voulons pas croire. Mais que signifie alors cette objection ?

vistes des chefs incroyants de l'Action françai pourraient exercer sur leur action politique, quell déviations du sens chrétien ils pourraient entra ner. A la suite de Pie X, je n'ai jamais cessé croire que « les réalisations pratiques revêtent caractère des convictions religieuses, comme l membres d'un corps jusqu'à leurs dernières extr mités reçoivent leur forme du principe vital q l'anime[1] ». Je l'ai toujours si bien pensé qu dans les *Annales* de juin 1910[2], j'ai recouru à cet même comparaison pour marquer l'influence d surnaturel, tant objectif que subjectif, sur toute conduite humaine. Et voilà pourquoi, parlant d M. Maurras, j'ai envisagé comme inévitables à brèv échéance des conflits entre catholiques et positivi tes d'Action française, encore que les uns et les au tres n'aient jamais rêvé de fonder une civilisatio nouvelle, et n'aient d'autre ambition que de restau rer l'ordre chrétien; voilà pourquoi enfin j'ai déclar urgent de trouver une base d'entente qui assurâ en toute hypothèse aux premiers le plein dévelop pement de la cité chrétienne.

Mais ces vérités incontestables ne devaient pa faire oublier la distinction essentielle rappelée maintes reprises par les Souverains Pontifes, qu'i faut maintenir entre les questions purement politi ques ou économiques et les questions morales o religieuses.

Il existe une science politique et sociale fondé sur l'observation, « constituée par en bas », trè

1. Lettre du 25 août 1910 sur le *Sillon*.
2. P. 239. Cf. supra, p. 77.

rgement indépendante. Qui ne l'admet se heurtera ux faits les plus patents de l'histoire, et au droit ıcontestable qu'a la raison de n'être pas régie *nmédiatement* par les principes surnaturels dans n domaine qui lui est propre, et de ne subir en lus d'une matière du pouvoir spirituel qu'un con-ôle tout négatif. Parce que l'ordre économique t politique est soumis *indirectement* à l'ordre sur-aturel dans la mesure où il touche à la vie morale, n'en reste pas moins indépendant dans les limites es intérêts temporels. L'orientation éloignée qu'il eçoit de la fin surnaturelle ne change pas son objet ropre, ne modifie pas ses lois. Le surnaturel cor-ige la nature, étend son domaine, la complète ; il e la supprime ni ne la volatilise [1]. Aussi bien Testis, n niant cette vérité, supprimerait ce qu'il y a de lus acceptable dans la liberté de l'individu, dans ı spontanéité dont il se montre si jaloux de défen-re les droits. Qu'il me suffise de le renvoyer aux éclarations si nettes de Léon XIII et de Pie X qu'a appelées Mgr Mignot dans sa lettre du 4 avril 1910 u cardinal Andrieu sur le *Sillon* : « L'autorité de 'Église », écrit l'archevêque d'Albi, « ne peut être de elle nature ni s'exercer de telle façon qu'elle abou-isse à l'absorption de la société civile dans la so-iété ecclésiastique et l'annihilation des libertés in-lividuelles légitimes. Il ne saurait être question le restaurer la théorie du pouvoir direct. Il est inu-ile de rappeler ici la force avec laquelle Léon XIII, lans son admirable Encyclique sur la *constitution les Etats*, a affirmé l'existence simultanée des deux

1. *A travers l'œuvre de M. Maurras*, IIe partie, c. II.

puissances, leur souveraineté, leur indépendan réciproque, « dans les limites tracées en confo mité avec leur nature et leur but spécial ». Et n n'a rappelé ces vérités plus nettement que S.S. Pape Pie X lui-même dans sa lettre du 17 noven bre 1906 au cardinal Fischer : « quoi qu'en puisse « penser quelques esprits excessifs, dit le Pape, « soumission (des catholiques au Siège apostol « que en matière religieuse) laisse à chacun un « liberté illimitée et intacte en tout ce qui ne cor « cerne pas la religion et par là engendre cette ha « monie des esprits qui, se développant entre le « individus pour s'épanouir progressivement dan « le corps social, affermit le bien-être de la société « d'un double élément religieux et civil ». S'il es donc une liberté indiscutée pour le catholique c'est celle dont il jouit dans l'ordre politique. E par l'ordre politique, il ne faut pas entendre seule ment la question très courte de la forme de gouver nement, mais encore tout ce qui touche à la bonn organisation de la cité[1] ».

Ces principes une fois rappelés, nous constate rons d'une part que M. Maurras et ses amis défen dent un plan de réformes immédiatement politique et celui-ci, dans les parties où il touche à la morale ne paraît pas nécessairement sur le terrain des fait entraîner pour les catholiques la moindre renoncia tion à leurs principes. Bien plus, en dépit de l'*Invo cation à Minerve* et des regrets d'*Anthinea*, d'un point de vue tout relatif, il est vrai, et toujours sur le terrain des seuls faits, mais sans restriction,

1. *Chronique de la Presse*, 21 août 1910, p. 238.

l. Maurras, par ses déclarations du *Dilemme* et un rand nombre d'actes postérieurs, semble tout prêt faire sienne cette grande vérité que Pie X a rappelée solennellement dans sa lettre sur le *Sillon :* On n'édifiera pas la société, si l'Eglise n'en jette les ases et n'en dirige les travaux. Non, la civilisation 'est plus à inventer, ni la cité nouvelle à bâtir dans es nuées. Elle a été, elle est; c'est la civilisation hrétienne, c'est la cité catholique ». D'autre part n'apparaît pas que ses alliés catholiques aient a prétention de vouloir mettre leur catholicisme t l'Eglise au service d'ambitions purement politiques et sociales et de subordonner leur foi à es intérêts purement temporels; ils se contentent de penser, à la suite des plus grands économistes et avec Pie X, que « l'action sociale, our être sérieuse et féconde, doit bénéficier de Eglise[1] ». La religion garde pour eux son caractère anscendant; la plupart n'acceptent le concours 'incrédules que pour instaurer l'ordre social hrétien et lui permettre de s'épanouir en toute berté. Dans ces conditions, tout en déplorant ue les membres incroyants de l'Action française 'aient pas pris soin d'étudier les fondements philoophiques de leur programme, je ne me suis pas ru le droit de leur refuser le mérite d'idées saines t de condamner en bloc, sans distinction, tous ceux 'entre les catholiques qui les accepteraient[2].

1. Tout rapprochement sur ce point entre les catholiques d'Action française et les catholiques condamnés du *Sillon* me semble dépourvu de fondement, n'y ayant rien de commun entre les uts différents qu'ils se proposent.

2. Testis a-t-il d'ailleurs pris garde aux conséquences de sa héorie ? Après s'être fait, au cours de ses articles, le champion

Reste un dernier argument. C'est « à ce qui n pas l'esprit catholique » que vont en fait toutes l sympathies des hommes qui font alliance avec M Maurras. Preuves : *a*) leurs sévérités pour tous les c tholiques mystiques, démocrates, sociaux; *b*) le enthousiasme pour la théorie de l'autorité selo M. Maurras.

Je ne partage pas le scandale de Testis. Déjà l *Annales*[1] ne pouvaient comprendre les compla sances de telle ou telle revue acharnée cont toutes les formes de modernisme, pour des hon mes qui soutiennent des thèses « aussi radicale ment antireligieuses, aussi antichrétiennes qu celles que nous trouvons sous la plume de M. Mau ras ou de tel de ses disciples », et elles s'indi gnaient de ces indulgences à côté de ces sévérité — Mais le danger est-il donc le même, pour de catholiques convaincus, de fréquenter des homme qui peuvent tenir à part soi, en se gardant de to prosélytisme, des principes faux sans doute, mai toujours aisément discernables[2]; ou des homme

presque fanatique de la liberté et de l'indépendance vis-à-vi de l'autorité religieuse, voici que dans les relations d'ordre ex clusivement politique, il met en avant l'élément surnaturel. Ma alors l'autorité religieuse y a droit d'intervention immédiate, nous retournons à la théorie du pouvoir direct ! A moins cepe dant que Testis ne soustraie au domaine de l'autorité religieus quelque province du surnaturel, à moins qu'à son tour il ne sépar radicalement, et cette fois en réalité de la manière la plus illégi time, théorie et pratique? Tout est possible.

1. Août 1909, p. 532.

2. Chaque membre de cette phrase a reçu l'honneur d'une ou plu sieurs critiques de Testis. Nous n'en retiendrons qu'une : « Ce erreurs, écrit-il, sont (d'après moi) « aisément discernables » Ainsi plus les erreurs sont grosses, moins elles sont dangereuses On comprend M. Lemaître ou M. Soury, préférant aux chrétien

ui s'affirment et se croient sincèrement religieux, ire catholiques intègres, et n'en distillent pas oins des doctrines dissolvantes pour la foi ? Que, ns le premier cas, il y ait danger, je l'ai dit assez aut; dans le second, le péril me semble beaucoup lus redoutable [1]. Il ne s'agit plus en effet d'accord r les résultats *politiques*, dont les attaches avec ordre surnaturel sont à peine sensibles parfois et le lus souvent indirectes, mais sur des principes *philo-*

s athées qui, eux au moins, ne sont pas hérétiques. Ce que comprends moins, c'est la logique qui préside à la phrase que viens d'analyser sommairement ou à maintes autres semblales ». — Cette conclusion ne manque pas de saveur quand, dans argumentation qui la précède, on pèche soi-même contre les ègles élémentaires de la logique. Il s'agissait de montrer le anger qu'il y a pour des « catholiques convaincus » à fréquenter es incroyants et l'on en apporte pour toute preuve, sous forme e raillerie, les préférences de deux incroyants pour des athées ! videmment la logique de l'action a des secrets qu'un profane e saurait pénétrer !... Quant à la conséquence sous laquelle il veut accabler, Testis croit-il sérieusement que si Luther et les éformateurs avaient professé un athéisme brutal et donc une rreur beaucoup plus « grosse » que leur christianisme individualiste, ils eussent entraîné plus de fidèles à leur suite ? Pour uiconque a une *foi* vivante, le positivisme et un matérialisme pais, — tout en présentant des dangers redoutables, surtout uand ils sont professés par des hommes très intelligents, — ffriront beaucoup moins de séductions et de périls qu'un spiriualisme idéaliste ou un théisme libre-penseur. Or c'est de « caholiques convaincus » que je parle uniquement.

Libre donc à Testis de ne pas comprendre la logique de cette hrase ! Mais s'il a cru donner par là un exemple péremptoire le mes incohérences, j'avoue lui en être très reconnaissant : ne voilà tout à fait rassuré pour le reste de cette étude.

1. Il ne saurait être ici question que de catholiques *vraiment* tteints par l'épidémie. Je ne suis pas de ceux qui veulent voir le nodernisme partout et dès qu'une opinion leur déplaît, sont prêts lancer contre elle la redoutable accusation d'hérésie. Il y faut egarder de près avant de recourir à cette arme meurtrière. — Que Testis et ses amis sachent en user de même à l'égard du oi-disant vétérisme.

sophiques et *religieux*, sur des résultats où des questions de doctrine religieuse sont directement engagées. Là, aucune séparation n'est possible entre la théorie et la pratique, les faits dépendent immédiatement des théories. Les problèmes agités de part et d'autre étant essentiellement divers, serait-il équitable et opportun de leur accorder le même traitement?

Cette erreur de perspective s'explique : l'œil ne voit pas ce qui le touche. Ce qui s'explique moins c'est l'attribution que l'on fait à des catholiques d'une conception inouïe et inexistante de l'autorité. Testis reproche aux soi-disant monophoristes de faire de l'ordre, de la discipline, de la compression une fin suprême : « le but vrai, ce sera donc l'autorité prise comme fin en soi, l'autoritarisme non plus au profit des fins transcendantes et surnaturelles mais faisant valoir son droit : les uns n'étant que pour commander, les autres que pour obéir, tous restant surbordonné à cette organisation d'un règne terrestre, nulle autre métaphysique ne subsistant que celle du sensible[1] » : et ils n'aimeraient que cela dans les théories de M. Maurras ! — Cet exposé a la même valeur exacte que l'étrange défiguration de la pensée de M. Blondel commise jadis par le P. Cuche et que Testis rappelle, pour la déplorer, dans une de ses notes[2]. Ce n'est pas

1. *Annales*, t. 159e, p. 583.

2. *Annales*, ib., p. 390. Mû par un sentiment de charité qui l'honore, Testis est revenu plus tard (*Annales*, juin 1910. p. 259) sur cette condamnation et tout à coup il s'est senti « porté à prendre la défense... de ce pieux missionnaire qui, au retour de Chine, a consacré ses dernières forces à une croisade intellectuelle plus généreusement que judicieusement ». Mais hélas ! cette soudaine

ne fois, mais à toute occasion, — j'en ai cité des emples et il suffisait à Testis de relire l'article de *Revue hebdomadaire* du 5 mars 1910 sur les *lées royalistes*, — que M. Maurras s'est expliqué ur ce point. Au lieu d'émettre cette sottise que la iscipline, l'ordre sont une fin en soi, il dit expres- ément que discipline et ordre sont des moyens en ue d'une fin ultérieure qui est la prospérité tempo- elle, le mieux-être, le progrès. « Politique d'abord », crit-il, parce que, d'après lui, la politique, c'est-à- ire, dans l'occurrence, la restauration de l'autorité, st une « condition » nécessaire pour la réalisation u bien public. Il est vrai, ce moyen il le trouve on et efficace. Contrairement à l'erreur roman- ique et révolutionnaire qui oppose essentiellement a puissance et l'ordre, qui croit que la valeur de ie est en raison directe de l'absence de règles, qui dentifie le *plus d'être* et le *moins d'ordre*, M. Maur- as affirme que, dans le monde humain, — il ne lé- ifère pas pour les anges, — la discipline, l'ordre ont chose salutaire. Il le dit en matière politique t sociale, en matière de psychologie individuelle. Or pas d'ordre, pas de discipline, partant pas de aix ni de prospérité sociale sans une autorité qui

bienveillance d'un défenseur d'emprunt n'a pas été de longue durée. A la suite d'une lettre envoyée par M. Peillaube à *l'Univers* pour protester contre les accusations qu'on vient de lire, le *Bulletin de la Semaine* du 10 août 1910, pp. 375-376, a publié une lettre de Testis dans laquelle le P. Cuche, et M. Peillaube par surcroît, étaient traînés aux gémonies avec la dernière dureté. On ne sait trop à quelle époque se reporter dans l'histoire des polémiques entre catholiques pour trouver pareilles intempérances de langage. La fortune a de ces revirements ; et qui les contemple ne manquera pas d'éprouver les sentiments décrits par Lucrèce : « Suave mari magno... »

préside efficacement à la concentration de tous
efforts en vue du but qui est assigné par la natur
la société civile. Oui ou non, cela est-il conform
la doctrine catholique? Oui ou non l'autorité e
elle envisagée par tous ses philosophes comme
moyen sans lequel la société ne peut pas subsist
« Le pouvoir est de droit naturel, écrit Bellarmi
il ne dépend pas du consentement des homme
qu'ils le veuillent ou non, ils doivent être régis p
quelqu'un à moins de vouloir que le genre huma
périsse, ce qui est contre l'inclination de la nature[1]
Mais le pouvoir n'est pas la fin de la société, il n'
pour elle que le *moyen* de vivre ; l'autorité ne go
verne pas pour soi, en vue du plaisir de s'exercer
de l'affermissement de son pouvoir : elle ne d
s'exercer et s'affermir que pour le bien commu
M. Maurras, que je sache, ne professe pas sur
pouvoir une autre doctrine.

Concluons. Jusqu'à ce que les *Annales* aient ét
bli que les notions d'ordre, d'autorité, de hiérarch
défendues par l'Action française, que les revend
cations de l'école catholique sociale qu'elle a fait
siennes, que la solution apportée par elle à des pr
blèmes de politique pure où les circonstanc
jouent un rôle considérable, supposent des théori
contraires au dogme chrétien et à la raison évi
luant dans son juste domaine, que leur programm
exclusivement politique défigure la thèse classiqu
de la distinction des deux ordres naturel et surna
turel et ne réserve pas les droits supérieurs d

1. *Controv. gen.*, II, l. 3, c. VI. — Cf. S. Thomas, *De regimin principum*, l. I, c. 1.

ui-ci, — jusque-là, la thèse de l'accord, ou eux des *rencontres possibles* sur les résultats, ns les limites tracées, reste ferme.

V

Testis et M. Blondel

A ces raisons d'ordre spéculatif, il est aisé d'en ndre d'autres, historiques celles-là, que Testis usera moins encore et qui feront voir à l'évi- nce que *toute* alliance des catholiques avec des crédules n'est pas et n'a jamais été en *toute hypo- se* interdite, qu'enfin le cas étudié ici a eu au urs des siècles et à l'heure actuelle de nombreux écédents. A cette nouvelle et décisive lumière on gera sans peine de la fragilité de ses attaques.

Testis repousse en théorie toute collaboration ec des païens, des athées sur le terrain politique social : telle est sa thèse présente, dépouillée de ut artifice dialectique. Que pense-t-il alors de us les chrétiens qui, dans les premiers siècles de Église, n'ont cessé de prendre part aux affaires de Etat, et ont collaboré activement à un gouverne- ent païen? Se pouvait-il cependant coopération us étroite à une œuvre plus temporelle? — Evi- mment Testis désapprouvera le consul Flavius emens et les nombreux fidèles qui remplissaient cour des Césars : leur place n'était pas là. Tertul- en montaniste et les quelques rigoristes des

IIe et IIIe siècles, interdisant aux catholiques l service militaire, seront ses hommes. Saint Jea Damascène, au VIIIe siècle, acceptant les fonction de grand vizir du calife de Damas, le P. Schal au XVIIe, se laissant créer mandarin et nomme président du tribunal des mathématiques par l'em pereur chinois Chun-Tchi, les catholiques turc qui sont entrés ces dernières années avec ardeu dans la vie de l'empire ottoman et tant d'autre à toutes les époques, qui prirent une part activ à la politique de gouvernements incroyants, on tous été des monophoristes avant la lettre. Seul leur passion pour l'autorité, — et quelle autorit souvent? — seuls leurs rêves de domination spiri tuelle ont pu les amener à de tels compromis! — Rappellerons-nous encore l'attitude constante de catholiques dans les nations hérétiques où le péri de perversion est souvent plus prochain, attitud d'ailleurs toujours approuvée de l'Eglise ; ou encor les instructions de Léon XIII et de Pie X aux catho liques français leur recommandant, après s'êtr groupés eux-mêmes aussi fortement que possibl sur le terrain strictement catholique, de s'unir à tou ce qu'il y a d'honnête dans le pays pour transforme la législation? Evidemment une telle coopération suppose un accord sur les résultats temporels en vue d'une même fin d'ordre naturel à obtenir, qui est la fin de l'Etat. Mais dès là que les catholiques qui s'y prêtent peuvent librement travailler à conquérir leur fin surnaturelle, on ne voit pas ce qui aurait permis de leur lancer *a priori* l'anathème.

Sans aller si loin, Testis n'a-t-il jamais ouï parler de catholiques notoires, tel M. Blondel, prêtant son

oncours très chrétien dans une chaire de philoso-hie de l'Université d'Aix, à un enseignement dont n sait d'ailleurs l'inspiration générale, et cela, sous égide d'un recteur perfidement sectaire, M. Payot, ont les œuvres ont été maintes fois et si justement ondamnées par l'Eglise? Oh! je ne le blâme ni ui ni les professeurs chrétiens qui l'imitent : on ie saurait condamner les catholiques à s'enfer-ner dans leur tour d'ivoire ni leur interdire tout ontact avec le monde, qu'ils doivent conquérir [1]. Mais je vois clairement que si Testis est conséquent vec ses principes, il devra les anathématiser tous. N'est-ce donc pas lui qui a écrit : « Bon gré mal gré, n *esprit* se dégage toujours de toute coopéra-ion » (p. 579)?

Je le sais, Testis a cru se dérober en nous refu-ant le droit de rapprocher le monophorisme de els exemples. Ceux-ci diffèrent en effet profondé-nent du cas exposé par lui aux lecteurs des *An-ales*, je l'avoue sans peine; ils ne diffèrent en rien lu cas réel, de celui que j'ai étudié et que Testis avait à examiner, et c'est bien vainement qu'il a enté de donner le change à ce sujet.

1. On a vraiment peine à comprendre comment Testis dans es *Annales* de déc. 1910, p. 277, a bien pu considérer ceci comme ne concession accordée *ad duritiem cordis*. Rien n'est plus éloigné le ma pensée. Ainsi qu'il le dit lui-même, ce n'est pas par con-ession, mais par devoir qu'il faut essayer d'arracher les incré-ules à l'erreur et donc entrer en contact avec eux. Aussi bien i-je écrit que si l'on ne *peut* interdire aux catholiques ce contact, — c'est-à-dire si l'on n'en a pas le droit, — c'est qu'ils *doivent* con-quérir le monde et que c'est un *devoir* pour eux. De même je ne ache pas avoir écrit que ce fait de coopérer dans une fonction ublique avec des incrédules est toujours un « compromis ». Toute 'argumentation construite sur ce faux supposé est pure divagation.

Aussi bien pour toute réponse aux exemples innombrables que je lui opposais ou aurais pu lui opposer de catholiques collaborant ou ayant collaboré à toutes les époques sur le terrain politique — il ne s'agit que de celui-là — avec des païens et des athées, il s'est contenté dans la suite de cette boutade dédaigneuse : « Notre imprimeur doit remercier M. Descoqs de n'avoir pas proposé aux *Annales* plusieurs millions d'autres [exemples] aussi légitimes et aussi édifiants ». Et c'est tout. Le procédé est commode, mais il vaut ce qu'il coûte! et la cause n'est-elle pas entendue de quiconque croit pouvoir s'en déclarer satisfait?

Il est un de ces exemples cependant qui lui tient au cœur et à propos duquel il tente de justifier cette fin de non-recevoir sommaire. Rien ne sera plus instructif que d'étudier ses efforts pour éviter ce mauvais pas.

J'avais écrit que M. Blondel prêtait son concours très chrétien à l'enseignement de l'Université sous l'égide de M. Payot. Testis croit se débarrasser de la difficulté en établissant qu'on ne peut trouver aucune trace d' « active collaboration » de M. Blondel avec M. Payot : « Pas une ligne signée en commun, pas un article inséré dans une revue commune; pas même un mot de M. Blondel sur M. Payot ». Ainsi, d'après Testis, donner un enseignement philosophique, auprès de quelqu'un, dans une maison dont celui-ci, en tant que recteur, a la direction et la charge, ne serait plus une collaboration et ce terme ne conviendrait qu'à ceux qui écrivent et publient dans une revue commune? C'est tout à fait nouveau. Mais dès là qu'ils travail-

ent sous le même toit, MM. Blondel et Payot n'ont-s donc aucune idée, je ne dis pas « *proprement* ommune », mais « *simplement* commune » qui es unit dans un effort commun et justifie leur ollaboration ? Testis défend M. Blondel de subir, ar intérêt ou tout autre motif « étranger au de-oir de servir la vérité », l' « inspiration générale » 'une doctrine hostile et je le crois sans peine : s'il n était autrement, je ne l'aurais pas excusé, voire même loué, ainsi que tous ses collègues catholi-ques, de poursuivre son enseignement dans les angs universitaires. Mais je n'ai pas admis davan-age la possibilité d'une entente avec des incrédu-es sur le terrain politique pour des catholiques qui auraient à redouter « l'inspiration générale » ou es infiltrations d'une philosophie ruineuse et la olus légère atteinte au trésor de leur foi : c'était oute la thèse de la deuxième partie d'*A travers l'œuvre de M. Maurras* et la solution du problème ur lequel nous discourons.

Au reste, on s'explique l'embarras de Testis à justifier ses anathèmes, quand on se rappelle qu'en dehors du cas actuel, il revendique bien haut le droit de collaborer avec des étrangers à sa foi catho-lique [1]. En compagnie de M. Blondel qu'il défend,

1. Dans une note de la p. 269, Testis trouve « vraiment trop fort » qu'on lui attribue cette « énormité » de repousser *toute* collaboration avec des hommes qui ne croient pas comme lui. — Je n'ai jamais prétendu qu'il repoussât *en pratique* toute collaboration de ce genre ; je sais au contraire, fort bien, qu'il s'y prête avec une facilité qui parfois a pu paraître excessive. J'ai écrit seulement que les principes mis en avant par lui *dans la controverse actuelle* vont à condamner *théoriquement* toute alliance pratique de ce genre. C'était insinuer équivalemment qu'entre sa théorie et sa pratique il y avait peut-être contradiction ; je regrette vraiment d'avoir à le lui dire aujourd'hui.

il étend cette revendication au domaine de la spé-
culation philosophique et religieuse, cherchan
jusqu'aux plus légers points de contact qui le puis-
sent mettre en relation avec des athées notoire-
positivement hostiles à toute idée religieuse, tels l
plupart des membres de la *Société française de phi-
losophie* avec lesquels MM. Testis-Blondel collabo-
rent activement.

Et ici peut-on ne pas admirer la cruelle ironie de
conjonctures présentes? Dans le *Bulletin* de cett
même *Société* de l'année 1905, se trouve le compt
rendu d'une discussion sur « l'idée religieuse dan
l'enseignement ». Le conférencier M. Appühn sou-
tenait que le professeur de philosophie devait s'in-
téresser à toutes les croyances, à celles du catholi-
que, comme à celles du protestant, du socialist
athée; sa mission n'était-elle pas d'aider ses élève
à prendre conscience de ce qu'ils croient, à ravive
leur foi en l'expliquant « humainement » et à laïci-
ser leur âme? Après avoir exposé cette théorie
M. Appühn donnait connaissance d'une lettre em-
preinte de la plus bienveillante cordialité, qu'il
avait reçue de M. Blondel. Celui-ci évidemment
n'admettait pas une ligne de conduite aussi extra-
vagante, mais, à l'égard de la religion, il assignait
au professeur de philosophie universitaire l'attitude
suivante : « Le maître n'a donc pas, en tant qu'ins-
tituteur de l'esprit, à ouvrir le contenu de la religion
positive : c'est là le rôle des ministres de la religion
même. *Qu'il l'envisage dans ses effets historiques,
qu'il la considère du dehors comme une institution
sociale, qu'il la prenne humainement, pour ce qu'elle
apporte dans la mêlée des doctrines philosophiques,*

ien de plus naturel. Qu'il laisse même apparaître es convictions intimes, mais que ce soit comme n exemple personnel de droiture, de réserve et de iberté. *Il a à enseigner non ses propres convictions, nais comment on se fait des convictions, sincères et respectables*[1] ». Les incrédules d'Action française n'ont jamais imposé pareille neutralité à leurs amis catholiques, pareille indifférence, pareil détachement à l'égard de la vérité[2] et ceux de leurs professeurs qui sont croyants ont toute liberté d'arborer leur drapeau sans toutes ces restrictions. Non seulement MM. Maurras, Lasserre, Moreau... ne leur demandent rien qui serait contraire à leurs croyances, mais ils les exhortent à affirmer celles-ci bien haut, à « enseigner leurs propres convictions »; ils se retrouvent avec eux dans une commune admiration pour les bienfaits sociaux de l'Eglise et se gardent de les réduire sur le terrain de la doctrine, et par-

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1905, p. 167. — Avec son habituel dédain de la clarté, M. Blondel ne dit pas de quelle religion il parle et à quoi il réduit cette « religion positive » que le professeur considérera du dehors. Dans sa pensée évidemment, il ne pouvait être question que du catholicisme; d'après le contexte de M. Appühn et la question posée par celui-ci, il s'agit, au contraire, de toute religion quelle qu'elle soit : la réponse vaudrait alors et au même titre pour le professeur catholique, protestant, positiviste... N'est-ce pas le cas de répéter ce mot de M. Laberthonnière : « Jamais peut-être pareil imbroglio ne s'est produit ».

2. Puisqu'il s'agit d'enseignement philosophique, de problèmes qui sont par nature étroitement liés aux vérités religieuses, un tel conseil sous cette forme générale paraît très difficile, pour ne pas dire impossible à suivre par un professeur catholique, alors même que l'extrême diversité des opinions qui règne dans l'Université crée à celui-ci une situation de fait spécialement délicate. Mais ce serait évidemment sortir du sujet présent que de discuter cette *hypothèse*.

tant sur le terrain de l'action, à une attitude aus diminuée.

Ne semble-t-il pas vraiment que le dernier homm de France qui dût reprocher à des catholiques d chercher une base d'entente avec des incrédule fût Testis ? Et lorsqu'il me fait un crime d'admet tre que celle-ci n'est pas *a priori* impossible, — j n'affirme rien de plus, — quelle est donc son auto rité ?

Ce que l'on vient de lire des rapports de M. Blondel avec l *Société de philosophie* a eu le don d'exciter l'ire de M. Laberthon nière dans *Positivisme et Catholicisme*. Se croyant sûr de la victoi ou du moins en prenant la contenance, ce défenseur improvisé donné à ce propos libre cours à sa fougue naturelle et vraimen il s'est surpassé là en anathèmes et en gros mots. Malgré tou ce bruit, je n'ai pas cru devoir rien changer à ce que j'avai écrit primitivement; et je n'hésite pas à le dire, si j'avais eu retoucher mon texte, c'eût été pour accentuer encore mes affirma tions. Voici d'ailleurs pourquoi.

1° L'avocat de M. Blondel se scandalise que je trouve des excu ses à certains marchés délicats, que cependant aucun moralist ne résoudrait autrement que je ne l'ai fait, et que je blâme l coopération de son client à la Société de philosophie. Mais il n'es qu'un malheur, c'est que je n'ai jamais blâmé, ni déclaré *a prio* impossible une coopération de ce genre. Parce que j'ai parlé d facilité, c'est-à-dire de condescendance qui a pu paraître d'aucuns excessive, dans les rapports avec des incroyants, ne m'est jamais venu à la pensée que la présence de M. Blond dans la dite Société dût être condamnée comme répréhensible *e soi*. Je l'approuverais même hautement, si de ce contact avec le incroyants sectaires qui y fréquentent, il est assuré qu'il ne doiv résulter aucun dommage ni pour sa foi, ni pour le bon renom d l'Eglise, ni pour la défense de la vérité et je suis tout prêt à m réjouir dans ces conditions que sa parole de catholique, telle l voix de saint Paul devant l'Aréopage, se fasse entendre en de sem blables milieux. En vertu même des principes rappelés plus haut je ne puis élever contre cette attitude aucune objection de fond seules les circonstances personnelles et locales permettront d l'apprécier et je n'ai pas ici à faire cet examen.

Mais dès là que M. Testis-Blondel collabore avec des incroyant de cette trempe, qu'il ne vienne pas nous proposer des argument

ii tendraient à interdire en principe, comme nous le disions plus
ıut, toute entreprise commune avec des mécréants. Quand
i-même s'engage dans une association dont tous les membres
ésentent, au point de vue des *idées*, les oppositions les plus radi-
les et n'ont d'autre terrain d'union que le désir commun de
chercher la vérité, qu'il ne vienne pas nous répéter avec des
rs effarouchés que, sur le terrain de l'*action*, entre gens qui
ont pas mêmes théories philosophiques et religieuses, mais
ntendent néanmoins sur un programme nettement défini, qui
serve toute interprétation d'ordre philosophique et religieux,
›solument aucune rencontre n'est *de soi* possible. La contra-
ction est par trop flagrante. Et si son défenseur ose nous
firmer malgré tout qu'aucune parité n'est possible entre les deux
ınres d'entente, qu'il ne s'étonne pas que nous ne puissions nous
ıntenter de son affirmation ni de la preuve qu'il nous en donne.
ette preuve aussi bien se résume dans l'argument que nous
›nnaissons : le but avéré de M. Maurras est d'empêcher toute
oyance de soulever les âmes de terre et de les élever à Dieu ;
est d'organiser la société d'après un ordre positiviste, d'où
rait exclue toute croyance (p. 264). Mais nous prouvons ailleurs
f. *infra*, pp. 152 sq.) ce que vaut cette allégation et qu'il n'est
ıs de plus certaine dénaturation de sa pensée ni de plus évidente
ılomnie. On voit donc la portée de l'exemple que j'oppose à
estis et que cet argument *ad hominem* conserve toute sa force.

2° Il en est de même de celui que j'y ajoute et que je tire de la
eutralité conseillée par Testis au professeur de philosophie dans
ı lycée. Ici, comme pour le cas précédent, l'avocat de M. Blon-
el « enfle en vain sa voix de colère et d'indignation ». Sans
ısister sur ce détail que la réponse de M. Blondel, contraire-
ent à l'affirmation de son défenseur, ne concernait pas seulement
attitude à l'égard du problème religieux d'un professeur *incroyant*
ıi veut parler d'une manière honnête de croyances qu'il ne par-
ge pas, mais de tout professeur incroyant ou croyant à quelque
›nfession qu'il appartienne, — je remarquerai tout d'abord que
n'ai nullement prêté à M. Blondel les idées laïcisantes et
umanisantes de M. Appühn, puisque j'ai précisément écrit qu'il
s repoussait. Quant aux idées mêmes de M. Blondel, on s'étonne
ue je n'aie pas cité cette phrase de lui qui marquerait son éloi-
nement pour toute neutralité : « L'abstention totale est impos-
ible et mauvaise : vous le dites énergiquement et justement. Pas
lus qu'on ne laisse jeûner un enfant pour attendre qu'il ait l'âge
e philosopher sur la vie et de savoir s'il accepte librement
'entretenir son existence, on ne saurait refuser tout aliment re-
igieux à l'âme encore en tutelle, sous prétexte de réserver son
hoix futur... Le rôle du professeur ne sera jamais de substituer

une crédulité à une autre crédulité. Son rôle ne saurait être q
de préparer, d'inciter méthodiquement l'esprit qui lui est confié
transformer la crédulité initiale en une foi discutée, éclairé
morale, tous éléments qui sont des conditions nécessaires, m
non suffisantes d'une foi religieuse digne d'une âme libre
(*Bulletin de la Société française de philosophie*, 1905, p. 16
Ce qui, en fait, joint aux phrases que j'ai moi-même citée
se ramène à ces deux points dont on trouvera l'expression tr
claire dans mon texte : *a*) le professeur de philosophie ne pe
se dispenser d'aborder le problème religieux et en ce sens il n'e
pas neutre, mais il ne doit envisager la religion positive — c
ne nous dit pas laquelle — que du dehors, c'est-à-dire huma
nement, dans ses bienfaits sociaux... tout comme le font les i
crédules de l'Action française auxquels, par une nouvelle co
tradiction à peine croyable, tant elle est évidente, Testis et to
ses amis reprochent aujourd'hui avec véhémence d'envisager
religion sous cet angle!! *b*) Le même professeur doit enseign
non ses propres convictions, mais comment on se fait des convi
tions et tout ce beau zèle pour la formation religieuse se réd
ainsi à préparer d'une manière tout indirecte les voies du trava
personnel qui amènera l'enfant à se faire des convictions.

Et sans doute je n'ai rien caché de tout ceci, puisque j'ai ci
le passage de sa lettre où M. Blondel exprimait le plus complèt
ment sa pensée. Mais dans cette œuvre de préparation où l'on
contente, comme le dit encore M. Blondel, « de développer les qu
lités les plus hautes, les plus humaines de la conscience mora
et religieuse », il reste entendu que le maître n'ouvre pas le conte
de la religion, qu'il ne suppose pas la vérité de celle-ci à l'excl
sion de celle-là, que dans toutes les questions philosophiqu
qui se trouvent liées au dogme, il s'abstient... En vérité si
n'est pas là de la neutralité, de l'abstention et extérieurement
moins du détachement et de l'indifférence, il faut renoncer
donner un sens aux mots !

Que par suite de l'extrême diversité des opinions qui règ
dans le monde universitaire, — celui des professeurs, comme cel
des élèves, — il soit parfois impossible à un maître catholiq
de faire plus et que cette attitude neutre *dans tel cas particul*
se puisse tolérer à l'extrême rigueur, c'est là, comme je l'ai di
une hypothèse qu'il conviendrait de discuter à part et, malgré
répugnance que j'y éprouve, j'accepterai les arguments qui l'aut
riseraient *à titre exceptionnel*, si jamais l'on en fournit. Ma
recommander cette tactique sans distinctions, comme bonne d'ur
manière générale, et reprocher aux membres de l'Action fra
çaise de considérer l'Eglise du dehors en arguant de l'indifféren
à laquelle condamne ce procédé, quand on donne soi-même d

ls conseils, c'est vraiment trop d'inconscience dans la contra-
ction.

En suite de quoi je n'hésiterai pas à retourner à l'avocat de
. Blondel les paroles par lesquelles il clôt sa discussion sur
point : « Quiconque aura feuilleté dans *Catholicisme et Posi-
isme* les sept pages consacrées à cet épisode (p. 251-258) et
a dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* « la
lettre de M. Blondel à M. Appühn ne saurait manquer d'appli-
quer aux procédés de discussion que nous rencontrons ici une
épithète que ma plume se refuse à écrire ».

VI

Intrinsécisme et extrinsécisme

Les revendications constantes de Testis en faveur
e la « spontanéité individuelle », des « aspirations
nfinies de l'âme », de l'« esprit d'intériorité », qu'il
ppose sans cesse à l'autorité, vont aussi bien nous
ermettre de trouver la clé de « cette serrure em-
rouillée », et « d'entrer enfin dans le secret de par-
alités si violentes ».

Selon qu'on envisage la vérité chrétienne du dehors
u du dedans, deux excès seront toujours possibles
; également à éviter : le modernisme et le vété-
sme, l'esprit de nouveauté et celui de stagnation,
intrinsécisme à la manière protestante ou l'extrin-
écisme rationalisant. La vraie doctrine se tient
u milieu, accueillante à toutes les initiatives, se
rêtant à toutes les circonstances de temps, de lieu,
isposée à encourager tous les progrès aussi bien

dans les sciences religieuses que dans les profane
Nul avancement de l'esprit ne lui est étranger, nul
impulsion des âmes vers la lumière ne l'effraie : ell
sait la variété des touches divines, elle en épie le
plus faibles échos, remontant jusqu'à leur source
s'ingéniant à faire rendre à l'âme le son pur et vi
brant de la foi intégrale. Mais ces mouvements, ce
inquiétudes dont parlait S. Augustin et où elle voi
un effet direct de la grâce, l'Eglise entend, de pa
la volonté de son fondateur, les soumettre à so
contrôle, l'achèvement de la « conversion » ne s
faisant que *dans* et *par* l'Eglise. L'autorité de celle
ci préside au développement de la foi, elle garant
l'authenticité de la bonne nouvelle, contrôle le
inspirations ou révélations intérieures et impose s
règle large, mais très ferme, aux impulsions les plu
vives, comme aux effusions les plus abondantes d
l'Esprit-Saint[1]. L'Eglise est le canal ordinaire de l
vérité et de la grâce ; et qui ne confesse implicite
ment ou explicitement son pouvoir souverain e
matière religieuse et morale ne peut appartenir ni
son corps, ni à son âme, ni donc au Christ : hor
de l'Eglise pas de salut.

D'un côté donc élans spontanés et champ im
mense laissé à la liberté de l'individu, appels d
Dieu incessants et action de son Esprit qui, dan
les profondeurs de la conscience, attire à soi le
âmes par ses prévenances toujours gratuites, tou

1. Cf. entre autres sur cette épineuse matière, S. François
Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1re P., c. v, et 2e P., c. xviii ;
la lettre encyclique de Léon XIII, *Testem benevolentiæ* contre l
Américanistes, du 22 janvier 1899 (*Lettres apostoliques...* d
Léon XIII, t. V, pp. 317-321).

ours miséricordieuses, toujours aimantes, qui ne édaigne pas d'élire en elles sa demeure et peu à eu les transforme, les moule pour ainsi dire d'après n modèle d'une inépuisable perfection : voilà pour 'intérieur; — de l'autre, existence d'une société, ion pas purement spirituelle, comme le veulent les Protestants, mais visible, comprenant un ordre, une iiérarchie tangible, à laquelle tous doivent soumission, respect et amour; puis, par l'intermédiaire le cette même hiérarchie, proposition à tous de la vérité, communication à tous des bienfaits divins, contrôle de toutes les démarches de l'individu : voilà pour l'extérieur; — tels sont les deux principaux aspects sous lesquels se présente à nous la religion catholique et quelques-uns des éléments essentiels qui la caractérisent. Il suffit de les avoir énoncés, pour comprendre que ces éléments très divers ne revêtiront pas aux yeux des fidèles une importance égale et que des luttes d'influence pourront s'engager à leur sujet.

Questions fort délicates, à l'endroit desquelles il peut être utile de se rappeler brièvement le rôle du magistère. Si l'on voulait ne pas oublier quelques-uns de ses bienfaits dans la matière présente et de quels égarements il sait nous préserver, peut-être serait-on moins tenté de relever chez lui les imperfections dont il est impossible qu'il soit exempt et qui sont inhérentes à toute œuvre où participent les hommes.

De ces deux éléments, intérieur et extérieur, que comporte la religion, l'Eglise n'a le droit de sacrifier aucun. Il lui faut les maintenir et les dé-

fendre également avec une fermeté inlassable l'idéal pour elle consistant en un juste tempéramen de hiérarchie et d'individualisme, de gouvernemen et d'inspiration personnelle. Mais selon que le membres de la société religieuse s'attachent de pré férence à l'un des deux, aussitôt s'accusent de tendances diverses qui pourront, si elles ne sont di rigées avec soin, compromettre sérieusement l'inté grité de la foi. Les uns ne s'arrêtant qu'à l'extérieur en arriveront à méconnaître les sources de la vie chrétienne ou à négliger tout travail de perfectior intime : ce seront les extrinsécistes; les autres, les intrinsécistes, oubliant le rôle de l'autorité dans la communication et la conservation de la vie divine, pourchasseront bientôt quiconque leur semblera donner une part non seulement excessive ou exclu sive à la hiérarchie, à la discipline, mais encore tous ceux qui accordent à celles-ci quelque impor tance; ils réduiront le magistère à un rôle tout pas sif, seront prêts à blâmer toute intervention de sa part, et en dénatureront la notion.

Les conséquences funestes qu'entraînera chacune de ces tendances poussée à l'extrême se devinent aisément. D'une part, en accordant trop à l'autorité extérieure, on aboutit au byzantinisme, au césa risme, au régalisme, au joséphisme, à toutes les formes de l'absolutisme religieux. De l'autre, en donnant trop dans l'intrinsécisme, on sera conduit logiquement au protestantisme, à l'anarchie, au nihilisme religieux.

Rien de plus facile à saisir dans l'abstrait, en thèse générale. Mais en pratique, dans les circon stances au milieu desquelles nous vivons, de quel

côté se trouve le plus grand péril, lequel de ces deux excès avons-nous le plus à craindre?

En ce qui concerne la nécessité de réserver aux âmes chrétiennes, sous la direction d'un pouvoir actif et ferme, une grande liberté et une grande spontanéité, de leur assurer une vie intense, de leur faciliter une marche en avant constante dans la voie du progrès religieux et scientifique..., il n'existe parmi les croyants attachés avant tout à la discipline, — même chez les admirateurs outrés d'un Maurras, en dépit de tous les articles de Testis ou de M. Laberthonnière et des insinuations hebdomadaires de tel Bulletin connu, — aucune opposition à ces justes et nécessaires exigences des cœurs et des esprits catholiques. A part peut-être quelques-uns de ces fanatiques isolés dont aucun parti n'est jamais exempt et dont il n'y a pas lieu de tenir compte, qui donc parmi les défenseurs authentiques de la hiérarchie s'avise, je ne dis pas de demander, mais de souhaiter un instant que l'on étouffe toute initiative, que l'on bâillonne toute bouche? Tous demeurent très reconnaissants à l'autorité pontificale des mesures énergiques qu'elle prend pour défendre la foi en péril; mais comment ne déploreraient-ils pas que les fautes des hérésiarques actuels contraignent le magistère à sévir sans cesse? Ce qu'ils maudissent avec ce même magistère et ce qu'ils poursuivent de leurs attaques, ce n'est pas le désir de savoir, ni les efforts persévérants des exégètes, des théologiens, des historiens catholiques pour enrichir les diverses provinces des sciences religieuses, en revivifier, en renouveler même certaines parties : nul plus que ces « traditionnistes »

ne souhaite de voir nos docteurs occuper le pre
mier rang partout et se montrer, au besoin, de pro
fonds et hardis initiateurs, pourvu que ce soit tou
jours dans les justes et larges limites du dogme
sous le contrôle du Saint-Siège. Mais ils ne peuvent
souffrir ce détestable esprit de révolte que les nova
teurs cherchent à insuffler aux fidèles du Chris
ni ce masque odieux dont certains chefs modernis
tes aiment à se couvrir. Faisant écho à la grand
voix venue de Rome, ils sont prêts à combattre ave
constance les doctrines destructives de toute vrai
foi, de toute vérité révélée, de tout vrai progrès doc
trinal selon le sens de la tradition, que ces homme
néfastes veulent introduire de haute lutte dans l
camp catholique, et dont la conséquence est, comm
on l'a si bien dit, ce pénible « état de siège » où se
trouve présentement l'Eglise[1]. Comment les blâ
mer de ce zèle, et qui donc en prendrait ombrage?

Si, de ce côté, on n'aperçoit pas ce qui nous me
nace, nous assistons en revanche au déchaînemen
des excès de la tendance contraire, alors que, par
surcroît et par une dernière évolution facile à pré
voir, nous voyons à la même heure s'épanouir le plus
effroyable absolutisme irréligieux. Pour beaucoup
de catholiques qui se flattent de donner le ton en
matière de science religieuse, qui se posent comme
les hérauts des droits imprescriptibles de l'intelli
gence et de la liberté humaine, qui se targuent d'in
dépendance et d'intellectualisme, on ne constate que
trop la volonté de minimiser le caractère objectif de
la croyance, la conception hiérarchique de l'Eglise,

1. Cf. *Etudes*, 5 novembre 1910, pp. 421-423.

etout rapporter à l'inspiration individuelle, de tout aire céder devant la poussée instinctive et souvent veugle des masses. L'Encyclique *Pascendi* n'a eu l'autre fin que de conjurer le grave péril où de ce hef se trouvait engagée la foi et si elle a prévenu n grande partie le mal, nous savons trop, hélas! que celui-ci n'a pas encore été arraché dans ses acines. D'autre part, qu'est-ce que le jacobinisme ectaire aujourd'hui au pouvoir, sinon la coalition le toutes les forces issues de la démagogie contre e catholicisme et le retournement du principe hié-archique contre l'ordre religieux qu'il devrait avoriser?

Dès lors faut-il s'étonner que le magistère dé-nonce comme le danger imminent celui qui nous nvestit de toutes parts et qu'il ne songe guère à elui qui n'est qu'un souvenir historique assez loin-ain? Et, pour en revenir à la controverse suscitée ar les *Annales de philosophie chrétienne*, ne faut-il as craindre que les appels incessants au sens ropre, aux droits de la liberté individuelle n'af-aiblissent les liens qui unissent entre eux le chef t les membres de l'Eglise, et ne menacent tôt ou ard le dépôt de la révélation dans son intégrité? aut-il s'étonner que des catholiques sincères, réoccupés de tirer la société de l'abîme où elle se lébat, aient songé à utiliser des forces sociales, ui, pour n'avoir pas l'étiquette religieuse, pour voir même porté jadis une étiquette quelque peu voltairienne, pourraient peut-être après tout devenir des agents précieux de reconstitution sociale?

A une heure où les forces publiques se coalisent et s'organisent pour effacer dans la société et dans

les âmes les derniers vestiges de l'esprit chrétien où rien ne leur manque, pas même une hiérarchie extraordinairement puissante et une discipline de fer, — tellement celles-ci apparaissent nécessaires à qui veut exercer une action d'ensemble efficace et profonde, — il devient évident que les sympathies individualistes condamnent de plus en plus la société religieuse à l'émiettement et à l'impuissance. Si on veut l'amener à la cohésion et à la force, les sympathies hiérarchiques semblent offrir le minimum de dangers et le maximum de promesses. Ainsi l'on a entendu des chrétiens sincères, qui, sans rien abandonner de leur programme catholique, ont cru avoir mieux à faire que d'anathématiser M. Maurras et ses amis, incroyants sans doute, mais sincères eux aussi et avec qui ils ne pouvaient éviter de se rencontrer sur le terrain de revendications communes. Nous avons dit les conditions rigoureuses auxquelles une entente avec eux se pouvait conclure, tout en nous gardant de juger si ces nouveaux auxiliaires étaient en mesure de les secourir efficacement, encore moins d'exhorter qui que ce soit à les suivre. Mais comment nous défendre de répéter à ceux qui les attaquent aujourd'hui avec tant de violence : « que ceux-là leur jettent la première pierre, qui n'ont jamais scellé d'alliance plus compromettante, qui n'ont jamais manifesté de tendances plus dangereuses » ?

Ces principes et ces faits remis en mémoire, nous pourrons plus aisément apprécier la tentative de Testis et de ses amis des *Annales*.

Entre ces deux excès, modernisme et vétérisme

e quel côté est le plus grand danger et de quel
)té penche Testis? L'autorité que tout ca-
olique est tenu de suivre, s'il ne veut enlever à
)béissance toute signification, a montré avec une
sistance voulue qu'elle voyait présentement pour
foi un grave péril dans l'immanentisme et le na-
ralisme sous prétexte non d'autorité, mais d'in-
riorité. Par un contre-coup logique, elle a rappelé
vec une égale force la nécessité de s'attacher à ce
ui est la sauvegarde naturelle de la doctrine : la
iérarchie et la discipline.

Les articles de Testis sont-ils, oui ou non, dans
n sens opposé, et à qui sied-il de donner la pré-
rence? L'attaque dont j'ai été l'objet est venue
mmédiatement après une mercuriale d'une âpreté
xtrême où le pseudo-monophorisme était accusé
e confisquer la liberté civique, de domestiquer et
obiliser les forces de la croisade militante sur
)ut terrain au seul titre religieux[1]. Contre les
nterprétations défavorables, Testis a bien fait reten-
r les accents d'une âme profondément attachée à
Eglise[2]. Qui en a jamais douté? Mais s'ensuit-il que
et amour ne soit pas aveuglé par des préventions
t qu'il ne s'illusionne pas ?

Testis peut « s'inscrire en faux contre ce com-
nerce des « résultats positifs », qui place sur le
nême plan, comme valeurs échangeables au mar-
hé du monde, le service des âmes et le service des
otonnades » : il devrait cependant se douter qu'il
'atteint par là aucun catholique. Il peut rappeler
u'il est faux et mauvais de subordonner « la vie

1. *Annales...*, t. 159e, p. 456.
2. *Ibid...*, avril 1910, pp. 69-78.

publique et politique à des vues amorales et arel
gieuses » : là encore il sait qu'il ne trouvera aucu
contradicteur dans les rangs des fidèles. Tous l
accorderont même sans peine qu'il ne leur est p
loisible, à moins d'obtenir des garanties exceptio
nellement sûres, de « lier partie, dans les œuvr
sociales et les initiatives privées, avec des incréd
les et des hérétiques sous prétexte d'intérêts com
muns[1] ». Enfin que, « de bouche, de plume, d'espr
« et de cœur », il ait toujours adhéré « sans réserve
aux « directions authentiques du Saint-Siège
qu'il n'ait d'autre ambition que de se montrer « u
témoin » de la foi, au sens qu'il nous dit en une pag
d'un chaude éloquence[2], encore que d'une modest
très limitée, à Dieu ne plaise que nous insinuio
jamais le contraire!

Son étude sur la *Semaine sociale de Bordeau*
n'en reste pas moins là, qui rend un son bie
étrange. Parmi les thèses qu'il a contredites, « o
n'en trouvera pas une, écrit-il, qu'on puisse acce
ter de soutenir », avouant ainsi, sans y prend
garde, que, nouveau Don Quichotte, il pourra
avoir lutté contre des chimères. Et il s'étonne apr
cela que ses adversaires ne prennent pas la défens
de ces thèses, qu'ils n'avouent pas un système q
n'a jamais été le leur! — Loin d'oser s'en prend
aux directions de l'autorité souveraine, il no
assure qu'il la veut dégager des compromissio

1. Dans le numéro de février, il avait reproché au monophoris
d'écarter tout effort de rapprochement avec l'adversaire sur
terrain social et intellectuel, d'anathématiser toute œuvre mixte
Qui nous expliquera ces antinomies?

2. *Annales...*, avril 1910, pp. 77-78.

ngereuses et il le prouve en rappelant qu'il a ujours appuyé chacune de ses critiques d'un ou e plusieurs exemples concrets. Mais en vient-il à masser ses griefs en un raccourci qui doit enlever assentiment du lecteur, les citations qu'il allègue 'ont plus de portée et, sous sa plume, l'on ne renontre que les reproches à peine estompés de toute presse hostile à l'attitude de Rome dans les onflits politiques et intellectuels de ces dernières nnées. Testis y parle en des termes qui ne messiéaient pas à un rédacteur des *Nouvelles* ou du *Temps*, et il est certaines pages[1] où chaque membre le phrases prend l'apparence d'une critique à 'adresse des décisions venues du Vatican.

Nous n'en sommes pas surpris outre mesure. Par on éducation et ses goûts, il est notoire que Testis ne se sent attiré que par l'élément intérieur du christianisme : le point de vue individuel dans le développement de la foi a manifestement ses préférences exclusives, et tout ce qui tend à entraver la spontanéité, à contenir la liberté, lui est insupportable. Il n'y a dès lors pas lieu de s'étonner que l'attitude de Rome dans les controverses modernistes, où Testis ne pouvait pas ne pas se sentir au moins indirectement engagé, l'ait profondément aigri. Malgré certaines réserves essentielles dont il pourra toujours se réclamer et dont il faut lui donner acte sans arrière-pensée, l'impression finale de son œuvre est que son christianisme est avant tout *individuel* et non social, que le joug de l'autorité pèse très lourd à ses épaules de chrétien militant,

1. *Annales...*, t. 159e, pp. 467-469.
2. *Ibid.*, t. 159e, pp. 456-471.

que l'*Ecclesia docens* lui semble empiéter indûmen sur les droits de l'*Ecclesia discens*.

Nous n'avons pas à apprécier ici ces dispositions. Il nous suffit qu'à travers le voile des idées générales et des assertions partiellement justes, le but, je ne dis pas visé, mais certainement atteint par l'auteur, se puisse nettement définir. Or aucun doute n'est permis à cet égard : ce qu'il bat en brèche, malgré qu'il en ait, ce sont toutes les directions pontificales politiques, sociales, théologiques, exégétiques... ; ce qu'inconsciemment, je le veux, mais d'une manière trop efficace, il mine de fond en comble, c'est le principe d'autorité. Il est à regretter qu'un philosophe de son mérite se soit égaré ainsi et ait, en fin de compte, en dépit des meilleures intentions, rendu un si détestable service à sa propre cause, à celle de l'Eglise et à celle de ces catholiques sociaux qu'il a voulu défendre, qu'il n'a fait que compromettre.

*
* *

La réponse précédente serait incomplète si elle devait se borner à ces pénibles constatations. Au fond de ces attaques provoquées par le mouvement néo-monarchiste et dont je me trouve par pur accident le bouc émissaire, je n'ai pas relevé seulement une sourde colère contre toute incursion de l'autorité religieuse, mais encore des déclarations qui semblaient devoir dénaturer des doctrines certaines de l'Eglise sur les rapports de la nature et de la grâce et prêter le flanc à des accusations d'immanentisme intempérant, malgré les plus louables

rotestations d'orthodoxie. Il reste à voir si ces in-
ices alarmants ne sont pas les symptômes d'autres
reurs non plus seulement redoutables pour la vie
irituelle des individus, mais encore pour celle des
ciétés et si, outre les périls déjà signalés, la cam-
agne menée par les *Annales* contre M. Maurras
'aurait pas cet autre effet de fausser, voire même
e nier sur quelques points essentiels les droits de
Eglise comme société, si, à parler franc, les *Annales*
'en veulent pas à M. Maurras presque autant pour
e qu'il a dit de bon et de juste que pour ce qu'il a
crit de mauvais et d'impie.

L'une des raisons en effet pour lesquelles Testis
stimait incompatible avec la dignité de la foi
l'accord sur les résultats » entre néo-monarchistes
t catholiques était celle-ci : les uns et les autres
e rencontrent non « sur les points qui comportent
ne interprétation intrinsèquement favorable », mais
ur le point où M. Maurras et ses amis sont réso-
ument fermés, systématiquement intraitables, abs-
raction faite du dedans de leur pensée. Et ce point,
'est leur thèse de l'autorité : « Ce qui apparaît
omme la raison formelle de l'alliance, c'est le des-
ein de procéder du dehors ; de traiter les hommes
t les sociétés de haut en bas ; c'est l'espoir de mater
es âmes, pendant que d'autres materont les corps
t les intelligences et gagneront peut-être à cette
esogne d'avoir part au « bénéfice » sans être « con-
raints » ni trop inquiétés pour leur athéisme... Pré-
endre communier « dans un esprit tout diffé-
ent », décidément c'est éliminer l'esprit ; oui c'est
pécher à mort contre l'esprit ; c'est, en dernière ana-
lyse, se rencontrer sur cette unique proposition :

« on peut imposer la vérité de force. Je ne crain
« pas de dire que, pour un esprit libre et un bo
« esprit; voilà l'espoir le plus sacré » (*Action Fran
çaise, t. V, p. 296)[1].

Nous sommes renseignés sur cette union dans u
esprit tout différent et savons comment elle serai
impossible en effet si l'esprit était *en tout* différent
Mais nous consentons très volontiers que la thès
de l'autorité, si elle n'est pas tout à fait « l'axe autou
duquel tout gravite comme dans la sphère que nou
décrit Platon au Timée et qui n'a ni pieds, ni main
ni appétit pour rien d'extérieur à elle », constitu
une pièce essentielle du système. Seulement cett
thèse nous prétendons que catholiques et néo-
monarchistes ne l'entendent pas de façon contra-
dictoire, encore que l'explication dernière qu'ils en
donnent présente des différences, et nous voudrions
que sur l'objet et les limites de l'autorité, comme
sur les rapports de l'autorité civile et de l'autorité
religieuse, Testis et ses amis adoptent des positions
moins branlantes. En être encore aux idées chères
à toute l'école libérale qui refuse à l'Eglise le droit
de coercition matérielle, le droit de réclamer de
l'Etat l'assistance de son bras; en être encore à la
thèse de l'Eglise libre dans l'Etat libre et ne consi-
dérer pas comme chrétiens ceux qui la repoussent :
voilà de quoi rassurer en face des attaques dirigées
au nom de tels principes, mais voilà aussi de quoi
faire craindre pour l'orthodoxie de ceux qui y
recourent!

Chez Testis déjà cette tendance apparaissait en

1. *Annales...*, déc. 1910, pp. 279-281. Nous reviendrons plus bas sur ce texte.

aints endroits de son travail sur la Semaine sociale
: Bordeaux et surtout dans ses remarques sur la
ponse que j'avais envoyée aux *Annales*. Pour ne
ter qu'un exemple, dans son dernier article de
écembre 1910, il repoussait toute espèce de recours
l'Etat pour protéger l'Eglise : « Les catholiques so-
aux veulent fortifier le squelette et les muscles et
s comptent sur la sève divine. Ici, on compte sur
ıppui extérieur d'une force physique : pour cette
che, ce n'est pas trop du concours des deux pou-
oirs. D'où encore cette conséquence : l'Eglise ne se
ıffit pas pour sa propre tâche. Il lui faut le secours
u bras séculier; d'où enfin, sinon en droit, du
oins en fait, nécessité de recourir aux grands et
ıx puissants de ce monde, de compter sur le trône
our protéger l'autel; on croit qu'on se fortifie spi-
tuellement en ayant des maréchaux de logis four-
ers à son service... » L'intention est manifeste.

Mais ce n'étaient là que des escarmouches. M. La-
erthonnière ayant assumé la responsabilité de
évelopper longuement cette thèse dans son livre
Positivisme et Catholicisme, nous abandonnerons
ci Testis pour interroger dorénavant son collabo-
ateur et montrer par ce nouvel exemple en quel
rédit doit être tenue l'école des *Annales!*

CHAPITRE TROISIÈME

M. Laberthonnière et les rapports de l'Eglise avec l'Etat

Tandis que Testis envisageant surtout l'indivi
et la conduite de l'homme privé, repousse tou
contrainte venue du dehors, toute autorité qui s'i
pose dans l'ordre moral, M. Laberthonnière tr
tant des rapports qui doivent exister entre la soci
civile et la société religieuse aboutit dans ce nou
ordre d'idées à des conclusions analogues.
société religieuse n'a point à solliciter l'appui
la société civile; toute contraite, tout recours à u
autorité, à une coercition extérieure sont indign
d'elle; l'Epouse du Christ n'a pas à compter sur
puissants du siècle; implorer leur appui, ce ser
déchoir, elle se suffit à elle-même et ne doit em
ployer d'autres armes pour se défendre et se prop
ger que celles de l'amour. Le principe invoqué
part et d'autre étant le même, celui de l'intérior
exclusive, les conséquences devaient nécessair
ment se rejoindre : pour Testis, ce sera l'individu
lisme religieux, pour M. Laberthonnière le libér
lisme le plus accusé en politique.

Sans doute à vouloir presser le fusion intime du aturel et du surnaturel prônée par Testis, on aurait é tenté de conclure que la société civile, comme a temps des Empereurs, ne devait pas se distinguer e la société religieuse : les exigences foncières de nature humaine, les appels au divin de l'âme xilée, l'impossibilité de s'arrêter à quelque chose e terrestre semblaient l'exiger, à peine d'élever ntre la nature et la grâce une barrière rigide que on s'épuisait à déclarer intolérable. Vaine illusion ! i d'une part le système aboutit à refuser tout oyen de coercition à un pouvoir d'ordre éminemment spirituel, de l'autre les violents remous de la assion brutale ne sont-ils pas toujours à redouter? our avoir des vues très hautes sur l'humanité, on e supprime pas sa faiblesse, et quel autre procédé ivre pour enrayer les débordements de la nature rrompue que de la soumettre au régime de la ainte? La coercition matérielle est une nécessité; ais l'autorité spirituelle, à qui ne saurait convenir ue la persuasion et la douceur, répugnant à s'en harger, on en confiera l'exercice à une autorité istincte dont le propre sera de maintenir par des oyens extérieurs un ordre tout extérieur. Le prinpe d'intériorité n'en abdiquera pas pour autant s droits : par un renversement des positions inatndu mais obligé, on dressera une cloison étanche ntre les deux pouvoirs spirituel et temporel, on parera l'Eglise de l'Etat, on lui interdira de mais recourir aux puissances de ce monde, et, rès avoir vu Testis accorder à l'élément individuel, à la spontanéité personnelle dans la vie religieuse et morale une part singulièrement envahis-

sante, nous verrons M. Laberthonnière, au nom d ce même principe, dénier à l'Eglise tout pouvo coercitif temporel, tout droit à requérir la force d l'Etat pour se défendre; nous verrons enfin qu'e refusant cette intime collaboration de l'Etat et d l'Eglise qui met la force des lois humaines au servic de la vraie religion, les *Annales* sont logiquemer amenées à ne pas vouloir de religion d'Etat, d'a liance effective et exclusive de l'Etat avec la seu véritable Eglise.

Mais j'entends le lecteur me demander une fo encore comment ces délicats et subtils problème ont bien pu être soulevés à l'occasion de l'Actio française. — La réponse est aisée. M. Laberthonnièr a compris, non sans quelque raison, que la solutio apportée par moi au cas Maurras s'inspirait d'un théorie qui ne s'effraierait pas de faire bénéficie l'Eglise des faveurs et des secours de l'Etat et qu mettrait sans effroi au service de la vraie religio l'appui de la force, pourvu que celui-ci s'offrît elle avec des garanties qui missent sa doctrine et se droits à l'abri de toute atteinte. Professant en c point une doctrine formellement contraire, il s devait de faire porter l'attaque avant tout sur cet question de fond. En être encore sur ce point au théories du Moyen Age, constitue un archaïsm qui le fait bondir : l'usure des siècles a pour tou jours détruit l'ordre de choses établi sur ces prin cipes et il y a mieux à faire que de vouloir restaure les ruines des époques barbares !... De là les effor de M. Laberthonnière pour anéantir les dernière traces d'une mentalité qu'il juge inférieure : avec l temps l'esprit se libère, la religion s'épure et s'idéa

ise, elle ne connaît plus les moyens temporels, l'as-
istance du bras séculier, elle ne s'impose plus
comme institution d'Etat... Et de là aussi, par voie
le conséquence logique, ses emportements contre
out ce qui, de près ou de loin, rappellerait une
ıssistance temporelle prêtée à l'Eglise de quelque
côté que ce soit, telle entre autres une entente,
les « rencontres » avec des mécréants pour tenter
le reconquérir une situation privilégiée à laquelle
elle aurait un pseudo-droit...

La question étant ainsi posée, nous présenterons tout d'abord le système de M. Laberthonnière sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, en même temps que les accusations élevées par lui contre ceux qui veulent s'en tenir à l'enseignement traditionnel des docteurs catholiques (I); nous rappellerons ensuite les quelques points essentiels de la doctrine de l'Eglise qui dominent la question (II) et nous montrerons enfin quelles erreurs de principes et de faits implique le procès que l'auteur de *Positivisme et catholicisme* s'est avisé de nous intenter (III et IV).

I

Le libéralisme de M. Laberthonnière

Après une série de chicanes indignes de nous retenir ici, le directeur des *Annales* termine la première partie de son ouvrage en m'exhortant à me

délivrer de deux chimères dont je serais hanté[1] « la chimère d'un ordre établi régnant dans l monde et la chimère d'une église triomphant dan la société ».

La première est un « rêve niais de positivistes qu voudraient fixer les choses du temps et les amene à se suffire pour être afin de se suffire avec elles » Autant que la pensée de M. Laberthonnière se peu dégager de ce texte sybillin et du commentaire plu obscur encore qui l'accompagne, le « rêve niais en question consiste à croire à l'existence de loi sociales et politiques et à en tenir compte. On com prend que je ne me laisse pas émouvoir par c reproche.

Et quant à la valeur des arguments employés par M. Laber thonnière, on en jugera par cet exemple : « Comment nous par lez-vous d'ordre régnant? Il ne s'agit toujours pour nous qu de l'ordre à faire régner, un ordre où, au lieu d'être ce que nou sommes, nous serons ce que nous devons être. Le monde, notr monde est dans l'enfantement, comme dit saint Paul. Et il n vaut, et il n'a raison d'être, et il ne tient que parce qu'il doi enfanter ». — Ou cette dernière phrase, après tout ce qui la pré cède ne signifie rien, ou elle veut dire que S. Paul assigne a développement de la vie sociale chrétienne une loi placée dan l'avenir, toujours en formation, jamais définie et que l'Apôtre de Gentils est un positiviste évolutionniste avant la lettre. Mais pas sons, et demandons plutôt à M. Laberthonnière quel mystèr d'iniquité cache pour lui cet « ordre régnant » qu'il oppose « l'ordre à faire régner », et avant cela même, ce qu'il entend pa « ordre régnant ». Nous aussi nous parlons d'un ordre social, no pas établi, hélas! mais *à établir*, à faire régner, à restaurer ; d'u ordre que nous croyons qui peut être établi et restauré, d'un ordr que la raison, éclairée par l'expérience et l'histoire, peut déter miner, définir et dans lequel l'homme doit trouver non seulemen la sécurité et la prospérité temporelle, mais encore, médiate ment au moins, une plus grande facilité pour faire son salut. Ce

1. P. 160-165.

·dre comporte avec les pays, les races, les époques des moda-
tés indéfinies ; mais dans son fond, dans ses parties essentielles,
:t ordre social chrétien, qui a régné et que nous voudrions voir
:igner à nouveau — sous une forme, bien entendu, adaptée aux
:igences légitimes de la civilisation actuelle — comprend des
éments qui ne varient pas et doivent être fixes, constants, comme
ı nature même et Dieu son auteur ; il suppose l'existence et la
abilité des lois sociales et politiques ; il suppose que *toutes* les
ıstitutions ne permettent pas indifféremment aux hommes
ɔnscients d'eux-mêmes et de leur destinée « de travailler à
ɔnquérir leur propre bien », qu'il y en a de bonnes et de mauvai-
es au regard des principes qui les fondent, sans parler des indi-
idus qui les appliquent. Va-t-on nier ces vérités essentielles ?
a-t-on, contre l'évidence et pour les besoins de cette mauvaise
ause, nous faire représenter ces lois et ces institutions comme
e comportant pas selon les circonstances une très grande variété
'applications ? ou enfin, ce qui serait plus extraordinaire encore,
eut-on insinuer que la règle de ses efforts, les principes d'après
esquels il devra organiser la société, l'homme est condamné à
es ignorer toujours ? — « Le monde, affirme M. Laberthonnière,
ıotre monde est dans l'enfantement, comme dit S. Paul. Et il ne
aut... que parce qu'il doit enfanter ». Par malheur, S. Paul ne
lit rien de ce qu'on lui voudrait faire dire ici et dans l'*Epître aux Romains* (VIII, 22), à laquelle cette phrase fait allusion, l'Apôtre
ignifie toute autre chose : « la création, écrit-il, attend avec un
rdent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en
ffet, a été assujettie à la vanité avec l'espérance qu'elle aussi
era affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à
a liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jus-
qu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre les douleurs
le l'enfantement : *οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν* ». Pour marquer plus vivement la douleur de la
nature matérielle associée malgré elle à la déchéance de la race
humaine et asservie à un maître qui la profane et la prostitue,
S. Paul en appelle aux souffrances qu'endure une femme en tra-
vail ; mais ce n'est qu'une comparaison. Quant à faire enfanter
au monde un ordre de vie, dont la règle précise resterait toujours
à trouver, règle sans fixité et toute relative, règle en continuel
devenir et soumise à la loi de l'évolution, comme l'insinue tout
le développement de M. Laberthonnière, il faut pour prêter à
l'apôtre des nations un « rêve » aussi « niais », une intrépidité peu
commune. En dépit de tous les efforts et de toutes les sollicita-
tions de texte, on ne fera jamais dire à S. Paul qu'il n'y a pas de
lois sociales et politiques.

La seconde chimère dont je devrais chasser fantasme obsédant, mérite un peu plus d'attentio Ecoutons M. Laberthonnière :

« Et en conséquence, comment aussi nous parle vous du triomphe de l'Eglise dans la société ? C'e là cette fois un rêve puéril de millénaristes se fa sant croire que le Fils de Dieu est venu en ce mon pour mettre à leur disposition les biens mêmes ce monde et leur permettre d'en jouir. L'Egli n'est pas et ne sera jamais triomphante dans société. Son triomphe est ailleurs et plus hau dans les âmes et pour l'éternité. Dans la socié elle est militante. Serait-ce donc une nouveauté le dire ? Et elle y sera militante tant que le mon sera le monde, c'est-à-dire le lieu du devenir et l'enfantement... Et de ce point de vue, aperceve vous enfin ce que serait une alliance avec les ur pour triompher des autres ? Ne serait-ce pas l'Egli se faisant terrestre, de céleste qu'elle est par so origine et par sa destinée ? Se faisant parti, pa tielle et partiale, d'universelle et de catholiqu que Dieu a voulu qu'elle fût pour être l'organe d salut du monde sans acception de personne ? Et son rôle est de ne s'allier avec personne, c'est parc que son rôle est d'être à tous. Quand donc, sou prétexte de la solidifier, de lui donner du corp de la rendre forte, vous entreprenez de la pose d'abord comme un droit analogue au droit de légistes que M. Maurras se vante d'admirer en ell et qui est la seule chose qu'il en veuille retenir, n comprenez-vous pas que vous la rapetissez et qu vous la rendez vulnérable à tous les coups ? car c n'est là qu'une solidité d'empire terrestre, un

solidité bâtie sur le sable à la merci des accidents de ce monde. Si elle aussi a besoin de la force, au sens matériel, pour faire son œuvre, toute force plus forte qu'elle lui sera un obstacle insurmontable. Et elle est vaincue d'avance[1] ».

Sans se laisser arrêter par l'équivoque facile, mais un peu massive, qui permet à M. Laberthonnière de repousser « le triomphe de l'Eglise dans la Société » parce que l'Eglise ne sera « triomphante » qu'au ciel, on ne peut manquer de trouver ce langage quelque peu stupéfiant. Serait-ce donc vraiment une chimère, une hantise dont il faille se « délivrer » que de chercher à faire pénétrer les maximes chrétiennes dans les institutions, dans les lois, dans la société, puisque le triomphe dont il est ici question n'a jamais signifié autre chose? Serait-ce une chimère que de revendiquer pour l'Eglise le *droit* exclusif d'être religion d'Etat, d'être seule reconnue par lui, défendue par lui, fût-ce par la force, et de recevoir de lui, dans la sphère de ses intérêts propres, aide et protection ? Le texte, tout à l'heure obscur, ne laisse malheureusement ici place à aucun doute : tout cela est relégué par le secrétaire des *Annales* dans le domaine du rêve, tout cela est abandonné aux millénaristes et, pour que nul ne s'y méprenne, il nous renvoie à un précédent travail, publié dans sa Revue en février 1907, sur *l'Eglise et l'Etat*, qui, d'ailleurs, produisit, en son temps, un vif émoi dans le monde des canonistes. Aussi bien les documents qui nous manifestent sa pensée abondent : outre les articles des

1. *Positivisme et catholicisme*, pp. 161-163.

Annales de 1907 et de 1910, nous avons la préfac qu'il a donnée à l'ouvrage de MM. Chevalier e Legendre sur *Le catholicisme et la société ;* nou avons surtout la deuxième partie de son *Positivism et catholicisme* qui est consacrée presque tou entière à ce sujet. Avec ces documents, il nou sera facile de nous faire une idée du système d M. Laberthonnière sur les rapports de l'Eglise et d l'Etat.

Tout d'abord, M. Laberthonnière ne craint pas d s'en prendre avec âpreté à l'Inquisition et, quand i parle de ses procédés coercitifs, au lieu de distinguer entre les principes qui lui avaient donné naissance et les abus trop certains et très regrettable qui en marquèrent le fonctionnement, il n'hésit pas à la mettre sur le même rang que la Réforme e la Révolution française. Pour lui, l'Etat ne doit se faire le défenseur d'aucune doctrine ; c'est un pu gendarme qui se borne à maintenir l'ordre extérieur, et il en vient à défendre la formule de l'Etat « chien de garde ». Il dit, il est vrai, que l'Etat n'est en aucune manière dispensé par là « d'impliquer une doctrine quelconque dans son action » ; mais quelques pages plus loin, on peut lire : « Quand l'Etat reste dans son rôle, quand il se contente de répondre au besoin qui l'a fait naître, quand il ne vise à donner à son action que la portée qu'elle peut avoir par les moyens dont il dispose, *il ne défend pas le principe, le dogme qu'il implique, mais simplement il l'utilise* [c'est M. Laberthonnière qui souligne]. Son objet propre et direct, en effet, c'est l'organisation que par lui il obtient et la sécurité qui en résulte contre l'anarchie des appétits primitifs. Voilà ce

qu'il veut, voilà ce qu'il défend par nature et par raison d'être [1] ». — C'est la thèse purement individualiste de tous les libéraux qui n'admettent aucune alliance intime entre les deux sociétés civile et religieuse et ne se préoccupent pas de faire triompher même indirectement dans l'ordre politique et social les idées d'origine et d'essence surnaturelles [2].

Et M. Laberthonnière est ainsi amené à soutenir crûment la thèse de la liberté absolue d'opinion et le droit pour chacun de proposer librement tout ce qu'il pense, dès là qu'il ne provoque pas immédiate-

1. *Annales...*, février 1907, pp. 465, 466, 475. M. Laberthonnière, au sujet de ces citations me reproche avec colère de fausser sa pensée et d'entendre la critique objective d'étrange façon. Après avoir rappelé la formule de l'Etat « chien de garde » n'a-t-il pas, dans l'article cité, ajouté aussitôt : « Si cette conception est vraie en un sens (qui est de défendre et de contraindre), elle est fausse en un autre », c'est à savoir, comme il le dit dans une note de son livre (p. 278), que, « pour justifier sa défense et pour l'organiser, l'Etat s'inspire inévitablement d'une doctrine, dont, quelle qu'elle soit, il se sert comme d'une doctrine de justice et de vérité et qu'en outre il a une intention ». Et je n'y contredis nullement. Mais l'avais-je donc caché à mes lecteurs et lorsque j'écris que pour M. Laberthonnière la conception de l'Etat « chien de garde » ne dispense nullement l'Etat « d'impliquer une doctrine quelconque dans son action », n'ai-je pas dit tout ce qu'il vient de nous expliquer? — Aussi bien dans cette même note de la page 278, M. Laberthonnière attribue à l'Etat « une immense responsabilité morale, contrairement à ce que soutiennent les positivistes de l'*Action française* avec leur physique sociale ». Evidemment il n'a jamais lu les articles de M. Maurras parus en 1909 dans l'*Action française* quotidienne et réédités en 1911 dans l'*Action française* revue (15 juillet et 15 août). Il y aurait constaté que pour M. Maurras, le pouvoir du roi s'appuie avant tout sur cette responsabilité, qu'il est fondé sur le devoir de servir la société... Mais j'allais oublier que M. Laberthonnière était un tenant de la critique objective.

2. M. Laberthonnière ailleurs ne distingue pas assez naturel et surnaturel; ici il les *sépare* radicalement: un intempérant individualisme peut conduire aux erreurs les plus opposées.

ment à l'anarchie. Ecoutons-le lui-même; rie
n'est aussi instructif :

« Quand l'Etat entreprend seulement de défendi
l'organisation par laquelle la société échappe à l'ana
chie, c'est aux actions considérées dans leurs effet
extérieurs qu'uniquement il s'attache. Et si les op
nions peuvent devenir des délits, ce n'est que dar
le cas où elles prennent la forme d'*excitation direc*
[c'est moi qui souligne] et violente au désordr
Mais quand elles se donnent comme résultat de l
réflexion provoquant à la réflexion, pour amene
par un changement dans les manières de voir, u
changement pacifique dans l'ordre établi, au lie
d'y voir une menace, l'Etat, en restant fidèle à lui
même, n'y voit que la manifestation de cette vie su
périeure dont il a justement pour mission de main
tenir les conditions matérielles. Et ceci ne veut pa
dire que toute opinion qui se manifeste de la sort
sera bonne ou même sans danger. Mais, s'il y
danger alors, c'est un danger d'ordre spirituel e
moral contre lequel une lutte spirituelle et moral
peut seule avoir de l'efficacité. Et sans les danger
de ce genre, sans les inquiétudes qu'ils suscitent
sans les secousses qu'ils donnent, la vie ne s'endor
mirait-elle pas et ne cesserait-elle pas d'être la vie
Et que l'on nous comprenne bien ; nous ne voulon
pas insinuer qu'il est nécessaire de succomber à
ces dangers, mais nous voulons marquer qu'*il es
nécessaire de les courir pour être pleinement homm*
[c'est encore moi qui souligne]. Et il appartient s
peu à l'Etat de les empêcher de se produire, qu'en
définitive, c'est sa fonction même, comme conditio
de la vie supérieure, libre et morale, *de les rendre*

ossibles et de les permettre [même remarque]. 'oilà pourquoi, — et ce dernier trait achèvera de ixer nos idées, — quand c'est vraiment sa fonction u'il remplit, ce n'est plus *absolument* qu'il défend 'ordre établi, mais *relativement...* » (p. 474).

Il n'est pour ainsi dire pas une phrase de ce morceau qui n'exprime une contre-vérité et, en serrant le près le texte, il ne serait guère malaisé d'en faire sortir la plupart des erreurs libérales contemporaines, — celle-ci entre autres que l'Etat n'a plus le droit de prendre des mesures préventives contre ournalistes, tribuns ou instituteurs qui enseignent des doctrines impies, destructives de l'ordre social, si ces doctrines ne provoquent pas immédiatement à l'anarchie, qu'il ne peut poursuivre l'impiété sous toutes ses formes, ni arrêter la diffusion des erreurs philosophiques, ni prévenir ou réprimer les attaques contre l'Eglise, seule vraie religion. Or qui ne voit les principes et les conséquences étranges, impliqués dans cette théorie ? On ne nie pas absolument que la vérité soit une, mais les hommes ne peuvent l'atteindre ; et elle n'a pas de droits à l'exclusion de l'erreur. Non seulement on ne reconnaît pas à l'Etat le *devoir* de se prémunir contre des dangers lointains peut-être, mais certains, ni celui d'organiser la liberté dans les seules limites du vrai et du bien ; on lui refuse encore le *droit* de se défendre contre le mal et on le désarme devant ses pires ennemis [1].

1. Sans préjudice de ce que nous dirons plus loin sur ce sujet, il ne sera pas inutile de mettre dès maintenant en regard de cette théorie de M. Laberthonnière la doctrine catholique rappelée par Léon XIII dans l'encyclique *Libertas præstantissimum* : « Si la

Mais poursuivons. M. Laberthonnière, dans c même article de 1907, quelques pages plus loir déclare « sophisme » cette persuasion où l'on s'en tretient que « l'Etat ne saurait mieux employer s puissance qu'à servir la vérité et la religion comm les plus essentiels de tous les biens » (p. 480). Don l'Eglise et la religion n'ont absolument rien à atten dre de lui ; il les ignore, n'a pas à les défendre e ne professe en tant que tel, comme Etat, aucun croyance !...

Il n'y a dès lors plus à s'étonner que l'auteur d'un telle théorie refuse à l'Etat la faculté de réprime l'hérésie, de prêter son appui matériel et la force d son bras à la défense des droits de l'Eglise[1], qu'i n'admette pas enfin que l'Eglise revendique pou elle « le droit exclusif d'être religion d'Etat[2] ». S l'Etat reconnaissait ce droit, ose-t-il écrire, et accep tait de protéger l'Eglise, fût-ce par la force, « il agi rait à la façon turque et non à la façon chrétienne.

liberté d'exprimer par la parole ou par la presse tout ce que l'on veut n'est pas justement tempérée, si elle dépasse le terme et la mesure, une telle liberté, il est à peine besoin de le dire, n'est pas un droit, car le droit est une faculté morale, et comme on ne saurait trop le redire, il serait absurde de croire que cette faculté appartient naturellement et sans distinction ni discernement à la vérité et au mensonge, au bien et au mal ». L'autorité publique doit intervenir : « Les écarts d'un esprit licencieux qui, pour la multitude ignorante, deviennent facilement une véritable oppression, doivent justement être punis par l'autorité des lois, non moins que les attentats de la violence commis contre les faibles » (*Lettres apostoliques*... t. II, p. 197). — Quant à prétendre qu'on ne peut être pleinement homme que lorsqu'on a couru le danger de succomber, comme l'écrit M. Laberthonnière, et donc le risque de perdre sa foi, je laisse aux moralistes le soin d'apprécier à sa juste valeur ce principe de direction !

1. *Annales*, février 1907, pp. 445, 472 sq. et *passim*.
2. *Positivisme et catholicisme*, p. 316.

L'Etat n'est pas chargé, il ne saurait être chargé de défendre par la force des formules si pleines de vérité qu'on les suppose, parce que la vérité ne se défend pas plus par la force, qu'elle ne se communique par la force [1] ». Et s'il est vrai que ceux qui gouvernent sont obligés de pratiquer l'esprit chrétien, ce ne sera que par la foi au Christ, dans la mesure où elle est chez eux personnelle et vivante : on ne peut rien espérer d'eux pour le progrès de la religion que par « le respect du droit des consciences » ; les contraintes ne sauraient être que funestes. — Quant à l'Eglise, pour se défendre, comme pour s'accroître, elle ne peut sans manquer à sa mission divine recourir à des moyens qui n'ont pas été ceux du Christ et qui contredisent absolument son esprit, elle ne connaît d'autres armes que les armes spirituelles qui sont avant tout la charité et la prière. « L'idéal moral et religieux dont la caractéristique essentielle est de se faire réaliser en se faisant vouloir et en se faisant aimer et qui du reste ne se réalise qu'autant qu'il est voulu et qu'il est aimé pour lui-même [2] », ne saurait en admettre d'autres. L'Eglise

1. *Positivisme et catholicisme*, p. 318. Un panégyriste de M. Laberthonnière, M. Imbart de la Tour, dans une lettre envoyée aux *Etudes* développe longuement la même pensée : « la fin de l'Etat ne peut être qu'utilitaire, il n'a point pour mission d'établir la vérité, mais la justice » [comme s'il y avait une justice en dehors de la vérité]... etc. (20 décembre 1911, p. 866).

2. *Ibid.*, 283. Cette théorie est d'ailleurs chère aux *Annales*. En septembre et octobre 1909, elles ont publié deux articles de M. Jordan sur la *Responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au Moyen Age*. L'auteur, entre autres choses y déclarait odieuse la doctrine de S. Thomas sur la répression de l'hérésie telle qu'elle est exposée dans la *Somme théologique*, 2. 2ae, q. 11, a. 3. Or cette doctrine, commune parmi les théologiens anciens et que détiennent encore un certain nombre de modernes, est celle

n'a pas le droit de recourir à la violence physique pou obtenir la conversion d'un incrédule, ce qui va d soi ; mais, à entendre M. Laberthonnière, elle n'a pa non plus le droit d'exercer aucune contrainte et coac tion physiques, soit directement soit indirectemen pour quelque motif que ce soit, ni donc le droit d recourir au bras séculier dans les cas d'hérésie, etc

Un dernier trait nous fixera sur les opinions d M. Laberthonnière. Parlant du *laïcisme* qui « entre prend maintenant d'administrer l'irréligion », tan dis qu'autrefois le *Gallicanisme* entreprenait « d'ad ministrer la religion », — la formule est assez heu reuse, — il écrit cette page qui va nous donner l mesure de sa pensée : « Cette entreprise par laquell on se propose d'éliminer les croyances religieuses comme d'autre part on se proposait d'éliminer l'hé résie et l'incrédulité, pour être contraire à la précé dente, n'en est pas moins de même nature. Et d reste elle n'a pas seulement recours aux mêmes pro cédés, elle a aussi recours au même sophisme pou dissimuler le vice qui le caractérise. On continu toujours en effet de s'abriter sous *ces beaux prin cipes :* que l'erreur n'a pas de droit, qu'elle doit êtr combattue et repoussée et que l'unité morale es l'idéal à réaliser ». — « Ces beaux principes ! » Avan d'entendre la suite, ne doit-on pas demander à M. Laberthonnière s'il les admet, oui ou non et si comme il semble bien, à le lire, ce qu'il appelle l

qui reconnaît à l'Eglise le droit de glaive. Comme nous le ver rons plus bas, tout en restant probable, cette même doctrine es loin d'être universellement reçue et on peut la rejeter sans témé rité aucune. Mais de là à conclure que l'Eglise n'ait aucun droi de coercition physique et qu'elle ne puisse dans la répression d l'hérésie recourir au bras séculier, il y a un abîme.

oit des consciences vaut quelque chose à ses yeux dehors du droit de la vérité ? Selon lui, l'erreur u Gallicanisme consisterait-elle donc à les adopr ? et si M. Laberthonnière les accepte, en dépit s apparences contraires, oui ou non, accorde-t-il l'il faille s'en inspirer et les faire passer dans la ratique ?

M. Laberthonnière continue :

« Mais ce n'est pas la question. La question c'est savoir comment, étant donné ce qu'est l'erreur, convient de la combattre, et comment, étant donné que sont les éléments qui doivent s'unir, il conent de travailler à cette union. L'erreur, quoi que soit qu'on désigne par ce nom, ne s'extirpe pas mme une verrue par une amputation chirurgicale : l'union morale, ainsi que le mot même l'indique, s'établit pas comme on bâtit une maison et en illant les individus comme on taille des pierres [1] ».

Nous ignorons si quelque auteur sensé a jamais rit que la force suffisait, *à elle seule*, à engenrer la conviction, ou à en faire changer à quelu'un, et nous serions heureux de connaître ceux ui soutiennent de pareilles aberrations. Mais parce ue la contrainte extérieure n'a pas d'efficacité médiate sur les consciences et, de ce chef, meut dans des limites très étroites, ne peutle pas, sagement appliquée, empêcher le mal de répandre et d'exercer ses ravages au dehors ? et la ne suffit-il pas à la justifier ? Parce que les cirnstances ne permettent pas actuellement de revenquer pour l'Église une situation privilégiée dans

1. *Annales*, février 1907, p. 482.

l'Etat, non plus que d'écarter des chrétiens, avec l
concours de l'Etat, les périls de l'erreur, la thès
ne subsiste-t-elle pas que, là où la société fonctionn
normalement, l'appui prêté par le bras séculier
l'Eglise dans les causes d'hérésie et de doctrine n'a, lu
aussi, rien que très normal? Va-t-il falloir transfor
mer l'hypothèse en thèse, ou M. Laberthonnière niera
t-il que l'on puisse déterminer dans ses lignes essen
tielles, d'une manière au moins approchée, le
conditions normales de la société chrétienne ?

Si maintenant des principes qui régissent les rap
ports de l'Eglise et de l'Etat en matière religieus
et de l'attitude du pouvoir à l'égard de l'erreur, nou
passons à la pratique d'une entente possible entr
croyants et incroyants d'Action française, M. Laber
thonnière y va dénoncer la volonté de n'attribue
pour fin à l'Eglise [1] que de « faire triompher légale
ment une thèse ou un droit absolu en vue d'un ordr
extérieur et terrestre à instituer », alors quelle es
« au contraire de faire triompher les âmes intérieu
rement et spirituellement, en les faisant se sauve
d'elles-mêmes et de leurs misères par la foi vivant
et surnaturalisante » (p. 302). Il y découvre une con
ception essentiellement positiviste et païenne d
l'Eglise, qui viderait le catholicisme de son conten
chrétien, de tout ce qu'il y a en lui de surnaturel
de libérateur, de transcendant. Qui rappelle les prin
cipes élémentaires du droit canonique sur le pou
voir de coercition de l'Eglise, professe que la vérit
religieuse peut et doit s'imposer par la contrainte (!)
que l'idéal est de se mettre en mesure « de forcer les

1. Les citations qui suivent sont empruntées à *Positivisme e
catholicisme*.

mes à croire et de les maintenir par la force dans a pureté de la doctrine » : la fin de l'Eglise se réduit lors à instaurer un ordre purement extérieur. Et 'est cette étrange aberration qui seule réussit à xpliquer que l'on « se montre prêt à agir avec des ositivistes pour réaliser leur idéal positiviste par les moyens appropriés » (p. 370). N'envisageant lus le christianisme que du dehors, on peut en effet donner les mains à l'élimination des principes de 'Evangile » et s'accommoder aisément de cette orthodoxie sans foi » que l'on a constatée chez ces ncroyants. Si catholiques et positivistes d'Action rançaise « se rejoignent avec tant d'aisance, ce n'est oint qu'ils se fassent réciproquement des concesions ni qu'ils abdiquent leur intransigeance: non, 'est qu'en définitive, et si inconsciemment que cela e produise, ils en arrivent à communier dans la même méconnaissance, dans la même négation de 'esprit chrétien ». Et voilà ce que recouvre la thèse.

Malheureusement pour lui, l'auteur de cette merveilleuse explication ne voit pas que toute sa logique repose sur le néant; il ne s'aperçoit pas qu'ici omme en tant d'autres de ses écrits, il ne se donne es apparences d'un triomphe facile qu'en dénaturant au delà de toute mesure les faits et les idées u'il combat, qu'en faisant montre surtout d'une gnorance, un peu bien déconcertante chez un écrivain qui tranche du docteur et du réformateur, de enseignement presque unanime de la tradition catholique sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. En ui répondant, je ne me flatte pas d'ouvrir les yeux e M. Laberthonnière : il est de ceux dont l'impuissance à pénétrer une pensée qui n'est pas la sienne

est radicale. Mais pour ceux que n'afflige pas cet incurable strabisme intellectuel et dont l'esprit est assez libre pour ne pas redouter l'évidence, il me faut rappeler ici ce qui est : principes et faits, et, malgré la répugnance que j'y ai, me défendre contre des calomnies aussi odieuses[1].

II

La force au service de la religion

Les griefs de M. Laberthonnière contre la doctrine rappelée plus haut, sans parler de ceux que nous avons déjà rencontrés chez Testis, portent avant tout sur le droit de l'Eglise à recourir à la force pour se protéger contre ses ennemis du dedans et du dehors, à faire appel au bras séculier, à occuper dans l'Etat une situation privilégiée. Ce que nous en avons dit lui semble en opposition absolue avec le

1. Et exprimées dans quel style trop souvent ! Malgré ses violences inqualifiables, M. Laberthonnière n'en a pas moins sans cesse les mots de charité à la bouche; il ne voit dans le christianisme que la religion de l'amour et, pour toute politique chrétienne, il s'en tient comme on l'a si bien dit, à la politique de la joue tendue. Libre à lui de poser ainsi devant le public ! Mais alors qu'il s'abstienne pour son compte de moyens qui contredisent si manifestement ses principes ! Et à ce propos, j'ajouterai ici une remarque. M. Laberthonnière s'emporte quelque part avec éclat contre moi parce que je vois dans le catholicisme une règle qui « discipline et mate les âmes », c'est-à-dire, comme les mots le disent clairement, qui endigue la nature et dompte l'orgueil ! La religion du Christ est une religion d'amour ; rien de plus vrai; mais à la base de cet amour, il y a la maîtrise des passions et l'humilité : il ne faudrait pas donner à penser qu'on l'oublie.

véritable esprit du christianisme. Rappelons donc brièvement ce que théologiens et canonistes, interprètes plus autorisés sans doute que M. Laberthonnière de la pensée catholique, enseignent sur ces divers points ou, pour résumer tout d'un mot, sur le pouvoir coercitif de l'Eglise.

A part quelques rares exceptions, que l'on s'efforcerait en vain de présenter comme l'écho de la tradition, ces docteurs s'accordent à reconnaître à l'Eglise, société juridiquement parfaite, un plein pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, « droit de juger et de punir », dit Léon XIII, ce dernier droit ne se bornant pas à la contrainte morale, mais s'étendant à l'application de peines temporelles et corporelles. Dans une société composée d'hommes, en effet, « un pouvoir coercitif qui ne pourrait appliquer de tels châtiments serait imparfait. Or c'est un pouvoir coercitif parfait, approprié à la nature des sujets et à la fin poursuivie que les docteurs catholiques avec la tradition revendiquent pour l'Eglise [1] ». Cette thèse au reste, je n'ai garde de l'oublier, n'a pas été *définie*, au sens propre du mot; elle ne s'impose donc pas sous peine d'anathème. Il n'en reste pas moins, par suite des documents nombreux émanés du magistère sur lesquels elle s'appuie, et de l'unanimité morale des Pères et Docteurs qui la tiennent, que le droit de l'Eglise d'infliger à ceux de ses enfants qui violent ses lois ou la trahissent des peines temporelles et corporelles est « la thèse catholique », « celle de toute la tradition » la seule qui s'accorde avec la nature de l'Eglise. « Les

1. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 224.

conciles, l'enseignement des souverains pontifes, la pratique constante de l'Eglise rendent cette doctrine certaine et la mettent en dehors de toute discussion [1] ».

Nul n'ignore cependant qu'en ces dernières années quelques auteurs catholiques, le Dr Salvatore di Bartolo en Italie, M. Vacandard en France[2] et d'autres à leur suite, en particulier M. Laberthonnière, ont tenté de faire prévaloir cette idée que l'Eglise, spirituelle par son origine et par sa fin, ne devait être que spirituelle dans l'exercice de sa mission [3] et que par suite les moyens de coercition dont elle pouvait disposer devaient être d'ordre exclusivement spirituel. Mais depuis longtemps il a été répondu à cette argumentation. Avec un tel principe, on conclurait aussi bien que l'Eglise n'a pas « le droit de posséder des biens temporels en vue de l'administration spirituelle » et que « l'Etat lui-même ne peut imposer des peines temporelles que pour la sauvegarde des intérêts matériels, mais qu'il ne doit sévir contre les délits d'ordre moral

1. Choupin, *ibid.* — Pour le développement des preuves, cf. le même auteur, *ibid.*, pp. 222-238 et *Dictionnaire Apologétique*, art. *Hérésie*, col. 446-453. Le P. Janvier, dans sa 5e conférence de 1912 à Notre-Dame, a brièvement, mais très fermement et très clairement exposé toute la doctrine catholique sur l'*Attitude de l'Eglise vis-à-vis des hérétiques* et le pouvoir coercitif (*La Foi*, t. II, pp. 145 sq.); on la consultera avec fruit ainsi que les notes qui la complètent, surtout les notes 6, 7 et 8, pp. 347-350.

2. *Etudes de critique et d'histoire*, 2e série, pp. 219-244; l'*Inquisition*, pp. 250-307.

3. C'est l'idée en particulier qui domine tout le livre de MM. Legendre et Chevalier sur *le catholicisme et la société moderne*, que M. Laberthonnière a fait précéder d'une longue préface sur *l'Eglise et l'Etat à travers l'histoire*. Je signale surtout de cette préface les pp. xxx sq.

ue par des pénalités morales[1] ». Quant aux argu-ients historiques invoqués en faveur de cette opi-ion, l'autorité d'un Vacandard en cette matière, uelque considérable qu'elle soit, et bien moins en-ore celle d'un Salvatore di Bartolo n'ont pas réussi lui donner un appui solide. L'interprétation que 'on propose pour éluder le sens de coercition hysique des textes si clairs de Benoît XIV, de ie VI dans la bulle *Auctorem fidei*, et surtout de ie IX, dans l'encyclique *Quanta cura*[2], est de tous oints inadmissible. Les documents les plus certains ont là qui montrent à l'évidence que l'Eglise a bien evendiqué pour elle le droit d'infliger des peines emporelles et d'obtenir la sanction légale et l'appli-ation par l'Etat de ses propres sentences : ce n'est as une doctrine librement discutée entre catholi-ques, mais une vérité théologiquement certaine dont la négation n'est pas sans doute une hérésie, mais constitue une erreur théologique formelle[3].

Il est un point cependant que l'on peut concéder sans peine à M. Laberthonnière dans cette question du pouvoir coercitif. Si les docteurs catholiques l'attribuent à l'Eglise dans le sens indiqué, il s'en faut qu'ils lui reconnaissent tous également le *droit de*

1. Choupin, *Nouvelle Revue théologique*, avril 1908, cité dans Vacandard, *loc. laud.*, pp. 288-289. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que M. Laberthonnière est tout prêt à admettre cette dernière conséquence !

2. Sans parler de la proposition 24e du *Syllabus* qui est ici hors de cause.

3. Pour le développement de cette conclusion, je ne puis mieux faire que de renvoyer au P. Choupin, *loc. cit.;* et surtout à Y. de la Brière, *Etudes*, 5 oct. 1911, pp. 125-134 et 20 décembre 1911, pp. 876-886 : *L'emploi de la force au service de la religion*.

glaive, c'est-à-dire le droit d'infliger la peine de mo
ou des mutilations irréparables. Il est vrai que d
XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, les écrivains ecclésiastique
furent inclinés à revendiquer le droit de glaiv
par suite des circonstances où ils se trouvaient
mais on ne peut dire que leur opinion, — pour prc
bable qu'elle reste, — soit moralement unanime, n
surtout appuyée sur la tradition et sur la raison
Sans parler du dommage que l'exercice d'un te
droit pourrait lui causer, l'effusion du sang et l
peine de mort ne sauraient être considérées comm
nécessaires à l'Eglise dans la poursuite de sa fin
bien au contraire. Créée pour donner la vie, elle n
tue point et « qui ne sait que l'esprit de l'Eglise, di
Bianchi, en portant des peines temporelles contr
les délinquants, a toujours été de poursuivre leu
amendement et leur conversion, nullement leu
extermination? » En coupant toute voie au retour
l'Eglise manquerait manifestement son but[1]. Mais
et c'est ici que nous trouverons M. Laberthonnière
comme contradicteur : « au sein d'une société poli-
tique chrétienne, la vraie religion devient un bien
social que les pouvoirs publics ont le droit et le
devoir de défendre par des moyens appropriés aux
circonstances et aux mœurs[2] » ; et dès lors il n'y a
pas à s'étonner des exécutions qui eurent lieu jadis
sur la requête de tribunaux ecclésiastiques : « Juge
des obligations à accomplir par les fidèles, elle

1. Cf. Vermeersch, *L'Eglise et le droit de glaive*, dans les *Etudes*, 20 février 1911, pp. 433-463. Cet article fournira au lecteur qu'intéresse cette question délicate tous les développements désirables. Il se trouve reproduit dans l'ouvrage qu'a publié depuis le même auteur: *La Tolérance*, pp. 65-115.

2. Vermeersch, *loc. cit.*, p. 460.

(l'Eglise) peut rappeler, inculquer au prince le devoir qui lui incombe d'user de la force, non seulement pour appliquer les peines temporelles infligées par elle, mais encore pour punir par des châtiments plus sévères les graves délits religieux qui sont en même temps des crimes sociaux : devoir que l'Etat doit remplir en son nom propre et non point au nom de la requête ou par l'autorité de l'Eglise[1] ».

Nous concéderons même encore très volontiers à M. Laberthonnière que l'accord n'existe pas entre théologiens et canonistes sur le « titre en vertu duquel l'Eglise peut faire appel à la contrainte extérieure ». Ainsi que le remarque fort bien M. de la Brière, beaucoup d'entre eux tiennent qu'indépendamment du recours légitime au bras séculier, sur lequel tous s'entendent unanimement, « l'Eglise pourrait directement exercer la coaction extérieure et pénale contre les rebelles, au nom même de sa mission divine et par des ministres qui dépendraient de sa propre autorité... D'autres auteurs catholiques, généralement les mêmes que ceux qui n'admettent pas le *droit de glaive*, estiment qu'un tel appareil de coercition matérielle ne saurait appartenir, du moins en vertu de son droit natif et de son institution divine, à une société spirituelle et religieuse, comme l'Eglise du Christ. D'après eux le droit actif de l'Eglise catholique, la coercition effective qu'elle peut toujours exercer indépendamment du concours de l'Etat, se limiterait à la contrainte morale, aux pénalités que le coupable accepte volontairement,

1. Choupin, *L'Inquisition. La responsabilité de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, pp. 43-44.

par crainte d'un pire dommage pour son âme.. Mais quoi qu'ils pensent du droit de glaive, quo qu'ils pensent du genre de coercition pénale qu l'Eglise peut directement exercer en vertu de l puissance qui lui est propre, tous les docteurs ca tholiques, sans aucune exception, professent qu dans un pays officiellement catholique, l'Eglise a l droit de requérir la force des lois humaines, l contrainte extérieure pour l'application de ses pro pres arrêts, *en vertu de son alliance naturelle e légitime avec l'Etat*[1] ».

« En vertu de son alliance naturelle et légitime avec l'Etat », tel est bien le point central qui com mande toute la question : si l'Eglise peut recourir au bras séculier, c'est que la nature des choses veut qu'elle soit unie à l'Etat, bien plus, que l'Etat la reconnaisse seule ; la raison et la foi s'accordent en core ici pour l'affirmer avec certitude.

L'Etat en effet, quoi qu'en aient pu ou qu'en puis sent penser les partisans de l'Eglise libre dans l'Etat libre, a le devoir strict de reconnaître Dieu par un culte public et par celui-là seul que Dieu a voulu. Il ne saurait être indifférent aux diverses confes sions, ni les traiter toutes de manière égale, ni leur accorder à toutes égale liberté, égale protection. C'est aussi bien ce que les papes n'ont cessé de rap peler au XIX^e^ siècle et en ce début du XX^e^, alors que tant d'ennemis de la foi, tant de catholiques même méconnaissaient cette vérité fondamentale. Citons seulement les encycliques *Immortale Dei* et *Liber tas praestantissimum* de Léon XIII[2], l'encyclique

1. *Etudes*, 5 octobre 1911, p. 123.
2. *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. II, pp. 20 sq., pp. 192 sq.

ehementer du 11 février 1906[1], et la lettre *Jamdu-um in Lusitania* du 24 mai 1911 de Pie X, où la écessité du culte public rendu à Dieu selon ce u'Il a révélé aux hommes, et de l'union intime de Eglise et de l'Etat sont affirmées avec une autorité ouveraine. Là où la vérité intégrale triomphe, — elle seule a des droits; là où l'Etat est chrétien, - et en droit il ne peut être que chrétien : seul le atholicisme doit être reconnu religion d'Etat, seul doit être conservé et protégé par l'Etat. Là donc ù l'unité de croyance qui est le bien social par xcellence, menace d'être battue en brèche, sans oute l'Etat n'aura pas à connaître des erreurs de octrine, mais « il pourra prêter à l'autorité reli-ieuse le pouvoir coercitif dont il dispose pour rrêter une contagion dont les progrès seraient nui-ibles à la société elle-même : c'est l'intervention u bras séculier dans les causes d'hérésie[2] ». Telle st la *thèse*. Mais les circonstances, les faits au ilieu desquels nous vivons en rendent-ils possi-le la réalisation? La réponse est trop claire. Loin e méconnaître la réalité, l'Eglise modèlera sur elle on action et ses revendications. Tout en mainte-ant ses regards fixés sur ce qui demeure l'idéal et ui consiste dans la communion de toutes les âmes une même foi et dans la reconnaissance par la ociété civile de la seule vraie religion, — tout en

1. *Actes de SS. Pie X*, t. II, pp. 126 sq.
2. Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, pp. 4 et 5. — ans le *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II, De habitudine Ecclesiæ d civilem societatem, q. XIX, pp. 89-125, du Cardinal Billot, on ouvera sur les devoirs de l'Etat à l'égard de Dieu et de l'Eglise n vigoureux exposé de la doctrine catholique.

s'efforçant avec une inlassable persévérance de fai
passer ces principes dans la pratique et de réalis
cet idéal, elle ne saurait songer à user en tous tem
de tous les droits qu'elle a reçus de son fondateur
dont l'exercice lui serait impossible ou nuisible. El
ne saurait davantage réclamer un privilège exclus
à l'existence, là où les esprits sont absolument div
sés en matière religieuse, *a fortiori* là où ses fidèl
se trouvent en minorité : « si elle juge qu'il n'e
pas permis de mettre les divers cultes sur le mên
pied légal que la vraie religion, elle ne condamn
pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bie
à atteindre ou d'un mal à empêcher tolèrent dan
la pratique que ces divers cultes aient chacun leu
place dans l'Etat[1] ».

Et voilà pourquoi les mœurs ayant complètemen
changé, l'unité de croyance se trouvant rompue,
ne peut être question pour elle présentement d
décréter des peines temporelles dont l'usage pre
senterait à son propre point de vue d'immense
inconvénients, qui lui feraient manquer son but e

1. Encyclique *Immortale Dei*, *loc. cit.*, p. 47. — Est-il besoin d
faire remarquer que la distinction de la thèse et de l'hypothès
ici exposée n'a rien de commun avec la distinction de ce qui con
vient en fait et de ce qui devrait être en droit, telle que l'en
tendent les catholiques libéraux? Pour ceux-ci on peut concéde
dans l'abstrait tous ces droits à l'Eglise; mais en fait, dans l
concret, rien ne lui a été plus nuisible à toutes les époques et n
le sera sans doute dans l'avenir que son union avec les pouvoir
de ce monde : il faut donc bien se garder de vouloir réalise
dans la pratique ce que la théorie peut nous suggérer. Le Car
dinal Billot a qualifié cette distinction « d'absolue et parfait
incohérence » (*loc. laud.*, pp. 55-63); ce n'est pas nous qui l
contredirons.— Cf. sur *Le Libéralisme*, deux pénétrants articles du
P. Hedde, O. P., dans la *Revue Thomiste*, 1911, pp. 50-64 et 185-200

ont aussi bien l'application serait impossible. Voilà ourquoi très justement, le P. Le Bachelet, à propos e deux livres du P. Lépicier et du Cardinal Billot ui traitaient de l'Eglise, a pu écrire que « l'affirma- on du pouvoir coercitif de l'Eglise devient à notre poque, un thème d'ordre purement spéculatif[1] ». e droit reste incontestable ; mais les circonstances isant que l'Eglise n'est plus en mesure mainte- ant d'en revendiquer l'exercice, il n'y a pas à s'en ffrayer dans la pratique. Voilà pourquoi enfin, elle e songe en aucune manière à requérir de l'Etat ide et secours pour expulser ou poursuivre les érétiques de ses rigueurs et pourquoi en toute érité Manning pouvait répondre à Gladstone : « Si es catholiques arrivaient demain au pouvoir en ngleterre, pas une loi pénale ne serait proposée, as l'ombre de contrainte ne serait exercée sur la oi de personne. Nous ne fermerions pas une église e nos compatriotes, pas un collège, pas une école. ls auraient les mêmes libertés que celles dont nous ouissons aujourd'hui comme minorité[2] ». En vertu le ce principe les catholiques de France peuvent se éclamer à juste titre et sans compromission coupa- le ni ombre d'hypocrisie, du droit commun. S'ils econquéraient le pouvoir, ils auraient à cœur sans loute de faciliter le retour de leurs compatriotes à a vraie foi et de ne pas mettre tous les cultes sur e même pied d'égalité, mais, jusqu'à ce que l'unité norale ait été reconquise, si elle doit jamais l'être,

1. *Etudes*, 20 janvier 1911, p. 269.
2. Cité par E. Ollivier : *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, . I, p. 379.

ils demeureraient fidèles à la ligne de conduite tou empreinte de tolérance tracée par Léon XIII dans la mesure où les principes fondamentaux su lesquels repose la société ne seraient pas atteints ils ne s'aviseraient pas d'inquiéter quelqu'un pou ses croyances hétérodoxes.

Ce n'en est pas moins une nécessité et un devoi pour l'Eglise, là où l'unité de croyance n'est pa rompue, de rappeler aux gouvernements leurs obli gations, de les stimuler à protéger la seule vrai religion, à s'opposer à l'intrusion de l'erreur. E voilà pourquoi enfin, tout en sachant se montre tolérante, elle proteste contre la méconnaissance d ses droits les plus certains ; pourquoi elle ne main tient pas seulement pour tous le *devoir* strict de lu assurer liberté et vie, mais pour les états chrétiens l'obligation de s'unir à elle : « qu'il faille séparer l'Etat de l'Eglise, c'est une thèse absolument fausse et une très pernicieuse erreur. Basée en effet sur ce principe que l'Etat ne doit reconnaître aucun culte religieux, elle est tout d'abord gravement injurieuse pour Dieu. En outre, cette thèse est la négation très claire de l'ordre surnaturel. Elle bouleverse également l'ordre très sagement établi par Dieu dans le monde, ordre qui exige une harmonieuse concorde entre les deux sociétés. Enfin cette thèse inflige de graves dommages à la société civile elle-même. Aussi les Pontifes romains n'ont-ils pas cessé, suivant les circonstances et selon les temps, de réfuter et de condamner la doctrine de la séparation de l'Eglise et de l'Etat[1] ».

[1] Encyclique de Pie X, *Vehementer nos*.

III

Un dilemme

Quand donc M. Laberthonnière élève très haut la oix, au nom de l'orthodoxie en péril et du vérita- le esprit du christianisme, pour se scandaliser de héories universellement reçues dans l'Eglise, il est ermis d'estimer de peu de conséquence ces protes- ations esseulées d'un libéral[1] qui fait si bon mar- hé de l'enseignement traditionnel. Il s'emporte ontre des propositions de ce genre : « l'Eglise a le roit exclusif d'être religion d'Etat, d'être seule econnue par lui, défendue par lui, fût-ce par la orce[2] » et c'est à ses yeux un honteux artifice que le confier à l'Etat le soin de défendre l'Eglise dans es cas où celle-ci juge nécessaire de faire appel à la uissance de son bras[3]. Les prescriptions et les léfenses de l'Eglise ne doivent pas courir le risque le devenir oppressives et persécutrices : or, selon ui, toute contrainte exercée par l'Eglise ou par 'Etat au nom d'une doctrine d'amour, d'une reli-

1. Je dis « libéral » et je ne me permettrai pas de dire davan- ıge. Je n'en relèverai pas moins ce fait piquant. Dans un arti- le de la *Frankfurter Zeitung* du 12 avril 1912, où d'ailleurs ignorance la plus complète de la situation religieuse en France e le cède qu'à la haine contre Rome et les Jésuites, le Dr Schnit- er, de Münich, un chaud admirateur des *Annales de philosophie hrétienne*, désigne ainsi le directeur de cette dernière revue : *ein lodernist, der gefeierte immanentistische Abbé Laberthonnière...*

2. *Positivisme et catholicisme*, pp. 316 sq.

3. *Ibid.*, pp. 322-329.

gion de l'esprit est odieuse, inutile : elle ne fait qu
des révoltés. L'Etat n'a point à prendre à sa charg
« la police intérieure de l'orthodoxie » : à l'égar
des croyances il se doit de les laisser se manifeste
en toute liberté jusqu'à leurs conséquences anar
chiques exclusivement et de respecter le droit de
consciences. L'union de l'Eglise et de l'Etat s
réduit pour l'Eglise à exiger de l'Etat qu'il protèg
les catholiques dans la profession de leur foi a
même titre que tous les autres citoyens et donc s
résume admirablement dans la célèbre formule
« l'Eglise libre dans l'Etat libre ». C'est, on le voit
le libéralisme le plus pur, la contradiction trè
nette de l'enseignement catholique sur les thèse
importantes que nous rappelions plus haut et c'es
à n'en pas douter l'erreur théologique dans toute s
splendeur.

Que si d'aventure, quelqu'un mettait en dout
l'exactitude de l'interprétation que nous avons don-
née des idées de M. Laberthonnière, il ne serait qu
de lui mettre sous les yeux les exposés qu'en on
faits deux de ses plus zélés admirateurs, M. Fonse-
grive[1] et M. Imbart de la Tour. Nous nous conten-
terons de rappeler ce qu'a écrit celui-ci.

Dans deux lettres publiées par le *Bulletin de la Semaine* des 2 et 9 août 1911, M. Imbart de la Tou
félicite avec reconnaissance M. Laberthonnièr
d'avoir insisté dans son livre sur ces vérités chré-
tiennes trop oubliées : la grande faute, la grand
erreur, c'est de vouloir que l'Etat ne se désintéress

1. *Bulletin de la Semaine*, 12 juillet 1911, p. 338.

»as du culte, c'est de réprimer l'erreur, au lieu de éformer et de convertir [comme si l'un empêchait 'autre !]. Toute protection de la doctrine et de la foi »ar l'Etat est funeste et pernicieuse : l'union du pirituel et du temporel, des Etats et de l'Eglise n'a u que de détestables résultats et leur séparation emble un fait irrévocable, mieux une glorieuse onquête des temps modernes : « Comme toujours, 'est en revenant à ses origines que l'Eglise retrouve a voie. Que César reprenne et ne lui rende plus ces rmes tentatrices qu'il avait mises entre ses mains. a vertu divine de la Croix lui suffit[1] ». — C'est, on e voit, toujours la même pensée et le lecteur est naintenant trop édifié sur les idées de M. Laber-honnière pour qu'il y ait lieu d'insister.

Je n'ignore pas que M. Laberthonnière croit éviter toute censure en alléguant pour sa théorie une radition constante dans l'Eglise depuis les premiers siècles : Lacordaire, Montalembert, Dupanloup en sont les plus illustres représentants au IXe siècle et, avant eux, Bossuet, — oui Bossuet ! — S. François de Sales et S. Ambroise lui rendent un

1. Nous serions fort surpris que M. Laberthonnière n'ait pas té un peu gêné par des éloges et des commentaires aussi compromettants. Ceux-ci voulaient être une réclame, ils n'ont eu l'autre résultat que de faire ressortir la témérité de ses positions théologiques. Aussi bien M. de la Brière, dans les *Etudes* u 5 octobre et du 20 décembre 1911, a montré péremptoirement ur incompatibilité avec la doctrine catholique. Il ne s'en prend, est vrai, dans l'espèce qu'à M. Imbart de la Tour ; mais celui-i n'ayant fait que traduire en formules claires et accessibles au rand public le contenu de *Positivisme et catholicisme*, toutes es critiques retombent directement sur M. Laberthonnière. Nous e saurions trop conseiller la lecture de ce travail magistral, uquel d'ailleurs nous avons beaucoup emprunté.

témoignage non moins éclatant [1]. — Mais que M. Laberthonnière ait osé produire en sa faveur de telles autorités, c'est ce qui surprendra plus encore peut être que la thèse même qu'il défend.

A l'époque patristique tout au plus peut-on invoquer le témoignage de S. Martin : encore celui-ci n'est-il pas concluant; et du doux S. François de Sales, rien à dire, si ce n'est que sa vie offre de nombreux exemples de recours au bras séculier [2]. — Quant à Bossuet, comment a-t-il pu être transformé en ennemi de la force, en parangon de douceur, lui, le tenant rigide de la religion d'Etat, lui non pas l'inspirateur, comme le dit Lamartine, de la révocation de l'édit de Nantes, mais son admirateur et panégyriste?... C'est là un phénomène qui mérite de nous arrêter un instant.

Pour avancer pareil paradoxe, il a suffi à M. Laberthonnière d'un tout petit passage de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*. Bossuet y cite ces paroles de S. Ambroise en réponse aux brutalités de Justine, mère de Valentinien II : « J'ai une défense, mais dans les prières des pauvres : ces aveugles et ces boiteux, ces estropiés et ces vieillards sont plus forts que les soldats les plus courageux », et il poursuit : « voilà les forces d'un évêque, voilà son armée. Il avait encore d'autres armes, la patience et les prières qu'il faisait à Dieu. Puisqu'on appelle cela une tyrannie, j'ai des armes, disait-il, j'ai le pouvoir d'offrir mon corps en sacrifice. Nous avons notre tyrannie et notre puissance. La puissance d'un

1. *Positivisme et catholicisme*, pp. 321-329.
2. Y. de la Brière, *Etudes*, 5 oct. 1911, pp. 136-137; 20 décembre, pp. 880-881.

évêque est sa faiblesse. Je suis fort quand je suis faible, disait S. Paul[1] ».

Si M. Laberthonnière s'était donné la peine de lire le contexte[2], il se serait évité certainement le ridicule de faire, en faveur de sa thèse, cet appel à Bossuet. Celui-ci invoque S. Ambroise et le commente, non pas pour refuser à l'Eglise le droit de recourir à la force du pouvoir quand elle en aura besoin, mais pour interdire toute résistance à l'autorité légitime, fût-elle représentée par le plus abominable tyran : « les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure et des prières pour leur conversion[3] ». Or c'est là, si je ne m'abuse, une

1. *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, l. VI, art. 2e, 6e proposition.

2. En outre de l'erreur énorme où il tombe, ce qui incline encore fortement à croire qu'il ne connaît pas le contexte, c'est qu'à la page 322 de son livre, il nous donne du passage de Bossuet cité par lui une référence inintelligible. Cela sans doute « explique » l'erreur de M. Laberthonnière : mais « expliquer n'est pas absoudre », comme écrit M. Imbart de la Tour!

3. *Ibid.* — Si l'accord est unanime parmi les docteurs catholiques pour repousser la *sédition* qui consiste à prendre l'offensive contre l'autorité légitime, d'où émane la loi, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de la *résistance active* qui s'oppose par la force à l'exécution de la loi. Toute l'école de Bossuet qui eut le plus de crédit en France depuis Louis XIV n'en veut pas entendre parler; mais d'autres auteurs non moins illustres, dont l'autorité est pas moins considérable, à commencer par Saint Thomas, opposent directement à Bossuet sur ce point : nous n'hésitons pas à nous ranger à leur avis et si le lecteur désire savoir pourquoi, nous ne pouvons mieux faire que de le renvoyer aux travaux suivants où il trouvera une abondante moisson de preuves à l'appui de cette thèse : Meyer, *Institutiones Juris Naturalis*, t. II, n. 531 sq.; M. de la Taille, *L'attitude des catholiques en face de la violence légale*, Paris, 1907; A. Bellanger, *Une loi injuste obligerait-elle en conscience*, dans les *Etudes*, 1902, 20 août et 5 septembre.

question totalement différente de celle qui nous occupe ici, la résistance au pouvoir légitimement établi n'ayant rien de commun avec la mise de la force au service de la religion par l'Etat. Et de fait Bossuet qui n'admet la résistance au prince en aucun cas, non seulement ne refuse pas à l'Eglise le droit de recourir au bras séculier, mais dans la conception qu'il se faisait de l'union indissoluble du trône et de l'autel, le considère comme exigé absolument... Nous ne doutons pas que la méprise dont M. Laberthonnière s'est rendu coupable en invoquant un tel témoignage pour soutenir que l'Eglise en tant qu'Eglise ne peut disposer pour son œuvre du secours de la force, ne comble de stupeur le théologien le plus novice.

Restent Lacordaire, Dupanloup, Montalembert. Eh

Nous avons d'autre part dit quelque chose de cette question dans un appendice d'*A travers l'œuvre de M. Maurras*. — Remarquons simplement ici que l'autorité de Saint Ambroise invoquée par Bossuet et M. Laberthonnière n'est nullement décisive dans l'espèce en faveur de la non-résistance active. Le ministère des évêques et des chefs religieux est essentiellement un ministère de paix et de douceur ; leurs armées à eux sont d'ordre avant tout spirituel et il leur appartient éminemment de souffrir dans leurs personnes et leurs biens, sans révolte ni murmure, les pires traitements, tant que les droits essentiels de Dieu et de l'Eglise ne sont pas lésés, tant que leur soumission ne passera pas aux yeux de leurs adversaires pour une lâcheté ou une défection, et qu'elle ne deviendra pas une occasion de nouveaux mépris, de nouvelles injustices qui ruineraient tout le crédit de la religion, lorsqu'enfin de leur juste résistance devrait résulter pour la cause dont ils ont la garde un plus grand mal. Tout donne à penser qu'aucune de ces hypothèses ne se trouvait vérifiée dans la circonstance qui nous est ici rappelée et nous comprenons alors sans peine que Saint Ambroise, seul juge de la conduite à tenir dans ce cas particulier, ait agi comme il l'a fait : nous n'avons qu'à admirer la prudence et la dignité avec lesquelles il a défendu le plus efficacement les droits de Dieu.

bien! j'en demande encore pardon à M. Laberthonnière : ces écrivains dans la controverse présente n'ont pas la plus petite autorité et l'on ne devrait pas avoir besoin de le lui faire sentir. Mettre en avant ceux-là même dont le magistère suprême par l'organe de Grégoire XVI et de Pie IX a très nettement réprouvé les doctrines[1] et les transformer en témoins de la foi dans la cause même où ils ont été condamnés, — quelque admiration que l'on professe par exemple pour le merveilleux talent, le zèle, la générosité, la pureté d'intention d'un Lacordaire, — il y a là un manque de tact qui dépasse toute mesure[2].

L'argument de tradition n'existant pas et le sens des documents ecclésiastiques sur l'alliance naturelle et exclusive de l'Eglise avec l'Etat, ne souffrant aucune équivoque, la conclusion que nous énoncions plus haut demeure : M. Laberthonnière en combattant cette alliance tombe dans une erreur condamnée.

Mais peut-être M. Laberthonnière, pour échapper à cette conclusion, se réclamera-t-il de phrases comme celle-ci, jetée à la dérobée dans son livre : « l'Etat pas plus que les citoyens ne peut être spirituellement neutre, il ne peut pas ne pas prendre parti, il faut qu'il prenne parti ». Et encore : l'Etat peut recourir à la force « dans l'ordre des choses morales et spirituelles en tant que les choses morales et spirituelles sont devenues sociales[3] ». Dont

1. Cf. v. g. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, c. 17 et 18.

2. Sur Mgr Dupanloup et les félicitations qu'il reçut de Pie IX à l'occasion de la brochure où il expliquait les difficultés soulevées par le *Syllabus*, cf. la Brière, *Etudes*, 20 décembre 1911, pp. 883-884.

3. *Positivisme et catholicisme*, p. 366.

acte. — Mais dans quelle mesure l'Etat prendra-t-il parti? C'est ce que M. Laberthonnière se garde, et pour cause, de déterminer : après ce qu'il a écrit et suggéré dans tout son livre, il est malaisé de concilier les contradictoires. Nous nous contenterons de citer à son défaut M. Fonsegrive. Dans l'article du *Bulletin de la Semaine*, auquel nous avons déjà fait allusion, il écrit en véritable enfant terrible : « N'examinons pas si cette philosophie ennemie des abstractions par amour du vrai concret ne s'éloigne pas par là même du réel, ne recherchons pas si Potin ou Boucicaut ont été obligés pour fonder et faire vivre leurs entreprises d'avoir pris parti en métaphysique ou en religion [1]. Tenons-nous au sujet. Si l'Etat doit ainsi prendre parti, je me demande comment, ayant à sa disposition la force, il pourra résister à la tentation de s'en servir au profit de son parti pris? Et plus il vivra sa croyance, plus il sera chrétien, plus il voudra, non pas sans doute imposer de force le christianisme, mais préserver par les moyens d'interdiction dont il dispose les âmes innocentes et faibles des empoisonnements pernicieux [2] ». Et comme M. Laberthonnière, pour éviter les inconvénients qu'il juge déplorables de la distinction de la *thèse* et de l'*hypothèse*, avait voulu lui substituer celle du fait de l'idéal : du *fait*, c'est-à-dire de la réalité sociale « constituée par du mal et du bien, par de l'erreur et de la vérité qu'il ne s'agit

1. Je ne saurais trop recommander à M. Laberthonnière et à Testis la méditation de cette petite phrase : qu'ils y substituent Maurras à Potin et Boucicaut et ils y trouveront sous une forme terre à terre, la solution vraie de la plupart des difficultés qu'ils m'ont faites au nom du surnaturel.

2. *Bulletin de la Semaine*, 12 juillet 1911, p. 338.

nullement d'approuver » et dont « nous avons moins encore à nous accommoder en l'exploitant », mais que nous avons à transformer ; de l'*idéal*, c'est-à-dire de « l'idéal vivant du Christ avec sa justice et sa charité, comme le levain par lequel fermentera toute la masse » et qu'il nous faut infuser au fait[1], — M. Fonsegrive impitoyable poursuit : « On peut se demander où est la différence pratique entre l'idéal et le fait de M. Laberthonnière et la thèse et l'hypothèse des autres. C'est peut-être ma faute, mais cette opposition de l'idéal et du fait me rappelle celle de l'état de paix et de l'état de guerre dans Renouvier et je me demande si, au nom du fait, d'autres âmes moins élevées que celle de M. Laberthonnière n'arriveraient pas à des intransigeances et à des condamnations très voisines de celles que soutiennent les partisans de la thèse, tandis qu'au nom de l'idéal des âmes moins pures pourraient se prêter aux mêmes alliances et aux mêmes compromissions qu'il reproche aux partisans de l'hypothèse ».

Nous ne serons pas plus sévère pour M. Laberthonnière que son ami M. Fonsegrive et nous nous bornerons à lui dire que sa théorie sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat présente deux aspects contradictoires entre lesquels il lui faut choisir. A s'en tenir au premier, — le plus apparent d'ailleurs et le seul consistant de son œuvre, — il aboutit au libéralisme « le plus justement condamné » et toutes les objections qu'il m'oppose de ce point de vue et qui constituent le fond de son livre, se retournent

1. *Positivisme et catholicisme*, pp. 269-270.

directement contre lui. A s'en tenir au second, i
est amené par la force des choses à revendiquer un
union très étroite entre les deux sociétés, qui es
celle-là même que je n'ai cessé de défendre ; il au
torise le recours au bras séculier, assure à l'Egli
une situation privilégiée et une protection auss
bien effective qu'exclusive de la part de l'Etat. E
dès lors tous les reproches qu'il m'adresse à c
propos manquent d'objet.

IV

Les erreurs de fait de M. Laberthonnière

Mais laissant à d'autres le soin d'examiner plus à fond la conformité de la doctrine de M. Laberthonnière avec l'enseignement authentique de l'Eglise, voyons plus en détail quelles erreurs de fait il a commises en répandant l'équivoque « artificieuse et pitoyable » à l'excès qui met au compte de *A travers l'œuvre de M. Maurras* les énormités suivantes : « Ce que je critique et ce que je repousse surtout, c'est la thèse d'après laquelle l'Etat, mis au service de l'Eglise, se ferait l'exécuteur violent, en un domaine qui n'est pas le sien, d'une discipline dont l'âme lui reste étrangère, et se donne pour mission, fût-il positiviste ou athée, d'obtenir coûte que coûte un conformisme dogmatique à une doctrine abstraite qui lui serait dictée de dehors et dont il se servirait comme d'un moyen pour mater

les esprits et maintenir extérieurement un ordre établi [1] ». Cette thèse qui serait celle de *A travers l'œuvre de M. Maurras*, une fois admise, entraînerait comme conséquence pour l'Eglise le droit de s'imposer par la force aux consciences, de procéder dans la propagation de l'Evangile par le fer et par le feu, à la manière turque. Le travail intime de la grâce ne trouve plus de place dans cette explication : la bonne nouvelle que les apôtres et leurs successeurs ont reçu la mission de répandre à travers le monde et de proposer à tous les cœurs de bonne volonté n'est plus une matière obligatoire qui regarde la conscience, elle est un texte de loi que l'on subit, auquel on ne peut se soustraire. Arrivés à ce point, nous ne sommes plus évidemment en présence du christianisme, ni de l'Eglise fondée par le Fils de Dieu !... et nous retrouvons toutes les objections de Testis.

Pour justifier une aussi grave accusation, M. Laberthonnière recourt à deux arguments. Le premier, de beaucoup le plus saisissant, veut s'appuyer sur des déclarations de M. Maurras qui feraient du principe « crois ou meurs » un principe directeur essentiel de son système politique. Mais il est aisé de rassurer ceux des lecteurs de M. Laberthonnière auxquels ce maître dans l'art de jongler avec les textes aurait pu donner le change. Dans l'*Action française* du 31 juillet et du 1er août 1911 [2], ils trouveront une explication péremptoire, donnée par M. Maurras lui-même, du texte unique à l'aide

1. *Positivisme et catholicisme*, pp. 367-368.

2. J'ai déjà eu l'occasion de signaler ces articles dans *A travers l'œuvre de M. Maurras*.

duquel M. Laberthonnière cherche à obscurcir toute la pensée de l'Action française et qui est celui-ci : « On peut imposer la vérité de force. Je ne crains pas de dire que, pour un esprit libre et un bon esprit, voilà l'espoir le plus sacré ». Ils y verront que M. Laberthonnière, à la suite de Testis, a donné à cette phrase un sens diamétralement opposé à celui qu'elle a dans son contexte. M. Maurras, dans l'article d'où elle est tirée, parlait simplement du coup de force libérateur, qui rétablirait l'équilibre politique et rendrait la vie nationale possible : telle était la vérité qui se pouvait imposer par la force. Puis, « sa dette envers l'intérêt national à peine réglée par ce recours », il insistait sur « l'apologie de la vérité toute nue, de sa force, de sa valeur, de son indestructible et perpétuelle solidité », pour mettre en elle son plus ferme espoir. Quant à imposer une idée, un culte, une foi, l'auteur n'y faisait pas la plus petite allusion et rien n'était plus éloigné de sa pensée[1]. Mais cette discussion ne peut se résumer en quelques lignes : nous y renvoyons tous ceux qui désireraient s'édifier sur l'objectivité d'une critique qui ne craint pas de le prendre de très haut avec tous ses adversaires : ils verront une fois de plus quel crédit elle mérite.

Le second argument est tiré de la doctrine même que nous avons discutée sur le pouvoir coercitif de l'Eglise. Toute confession religieuse qui oserait

1. M. Laberthonnière, dans une brochure qui a pour titre *Autour de l'Action française*, s'est efforcé de parer ce coup droit : je vois bien dans ce plaidoyer *pro domo* nombre de faux-fuyants et de réponses à côté, je n'y vois pas l'ombre d'une réponse à l'objection de fond qui lui avait été posée.

revendiquer pour soi, à n'importe quel titre, le recours à la force et aux moyens de coercition physique, devient, au dire de M. Laberthonnière, une doctrine purement extérieure, qui n'a plus rien à voir avec la « vie » du christianisme; elle conduit logiquement (!!) à un mahométisme brutal, à un extrinsécisme intolérable auquel on ne peut songer sans horreur. — Mais ici encore rassurons-nous. Pour oser attaquer de front une doctrine qui a été soutenue d'une manière constante par l'ensemble des docteurs catholiques depuis tant de siècles, peut-être, à défaut de jugement, n'est-il besoin que de témérité? Pour ne pas voir que cette doctrine laisse à la vie intérieure dans le christianisme la place qui lui appartient de droit, peut-être n'est-il que de fermer les yeux à l'évidence?

Oui, la religion, si elle s'impose, s'impose au seul titre d'obligation morale; elle ne se communique pas par la force, et toutes les conversions d'infidèles ou d'incroyants qui ont pu ou se pourraient obtenir par contrainte ne répondent pas à l'idée du Christ et de son Eglise. Comme l'a écrit Léon XIII : « C'est la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement S. Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré : *credere non potest nisi volens*[1] ». « La religion nous avertit, selon la remarque du P. Vermeersch, que Dieu doit, par sa grâce, aider la volonté et l'intelligence de l'homme pour que celui-ci parvienne à la persuasion absolue qu'exprime

1. Encyclique *Immortale Dei*, *loc. laud.*, p. 43.

l'acte de foi[1]. Forcer l'entrée d'un esprit pour y implanter la foi est impossible à l'homme. La religion ajoute que ce serait criminel : Dieu veut que son Eglise se peuple d'adhérents volontaires[2] ». Lorsque les théologiens revendiquent pour l'Eglise le droit de recourir aux moyens de coercition physique, il ne leur vient pas à l'idée de nier cette vérité très certaine ; ils revendiquent alors simplement pour elle le droit de se défendre contre les ennemis du dedans et du dehors, de se protéger contre ceux qui voudraient lui ravir ses conquêtes et faire perdre à ses enfants le trésor de la foi qu'elle leur a communiqué ou transmis. Et c'est toute autre chose assurément que d'agir à la mahométane !

M. Laberthonnière peut ne pas admettre la distinction du point de vue et écrire que « la vérité ne se défend pas plus par la force qu'elle ne se communique par la force[3] » ! Nous ne nous prêterons

2. Cf. Rousselot, *Les yeux de la foi* dans *Recherches de science religieuse*, 1910, pp. 241 sq.

3. Vermeersch, *La Tolérance*, p. 276.

1. *Positivisme et catholicisme*, p. 318. Cette phrase sous cette forme tout à fait générale est d'ailleurs inadmissible. En ce qui concerne la vérité religieuse, elle donne lieu à de nombreuses distinctions, ainsi que l'établit notre texte ; mais s'il s'agit, par exemple, de la vérité politique, c'est bien pis encore. Il n'est pas en effet de philosophe en possession de ses esprits qui n'assigne comme condition indispensable à la vie de toute société l'établissement, l'existence d'une autorité qui préside à son développement ; il n'en est pas qui n'accorde à cette autorité la faculté de s'imposer par la force. Qu'on accepte son joug ou non, le pouvoir légitime a le droit, si ses ordres sont justes, de se faire obéir, fût-ce en recourant à la violence, et d'exiger par ce moyen le respect de statuts qui ont le malheur de déplaire. Par suite, en ce sens tout politique, il est très juste de dire qu'on peut « imposer la vérité par la force » : la vérité, c'est-à-dire la loi

pas à cette confusion et persistons à tenir que la vérité, en maintes conjonctures, peut très légitimement s'appuyer sur la force. Loin de les blâmer, nous approuverons les catholiques, lorsqu'étant en mesure d'y recourir, dans un Etat chrétien qui sait ses devoirs, ils feront appel à cette même force pour se défendre contre des manœuvres attentatoires à leurs libertés essentielles et résister à l'invasion parmi eux de doctrines qui tendraient à supprimer ou simplement à diminuer le droit inaliénable qu'ils ont de suivre et de répandre leur religion [1]. La raison

ou la mesure particulière prise dans telles circonstances données en vue du bon ordre public, disons plus, tous les principes d'ordre moral qui sont pour un Etat la condition de la paix et de la prospérité. Sur ce point il ne saurait y avoir de désaccord entre catholiques, si l'on ne veut pas enseigner explicitement avec le *Sillon* condamné « que l'obéissance est contraire à la dignité humaine et que l'idéal serait de la remplacer par l'autorité consentie », que toute autorité qui n'est pas consentie, qui s'impose par la force, porte atteinte aux droits de la personne humaine, que, par voie de conséquence enfin, la force et la vérité s'excluent; — si l'on ne veut, d'autre part, avec M. Fonsegrive dans la *Démocratie*, soutenir, en dépit de textes formels de Pie X, que la fonction du monarque doit disparaître, que le rôle de l'autorité est d'amener peu à peu la foule à « se passer de ses directions », à devenir assez consciente d'elle-même pour « pourvoir elle-même à ses destinées ». Sur ce sujet de la vérité politique on pourrait multiplier les réserves et les points de vue; nous en avons dit assez pour montrer la complète « déficience » de la formule de M. Laberthonnière.

1. Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on reproche à l'Eglise de vouloir s'imposer par la force. Pour n'en citer qu'un exemple, les Protestants ont perfidement exploité dans ce sens les procédés d'apostolat préconisés par S. François Xavier et que résume ainsi l'un de ses anciens biographes : « Le Père, nous dit Valignano, avec sa prudence ordinaire, avait compris combien ces peuples de l'Inde sont inintelligents des choses de Dieu. La raison a moins de prise sur eux que la force. Aussi jugeait-il qu'il serait malaisé de fonder une chrétienté chez ces noirs et plus encore de la conserver, s'ils n'étaient pas sous la domina-

en est celle-là même que nous rappelions plus haut c'est à savoir que l'Église à laquelle ils appartiennent est une société parfaite composée non d'abstractions ou de purs esprits, mais d'êtres de chair et de sang. Or la nature humaine et l'ordre essentiel des choses étant donnés, ne serait-il pas vraiment absurde d'affirmer que l'on peut, pour conserver des biens temporels, recourir à des moyens violents, tandis que pour sauver des biens spirituels, de beaucoup les plus précieux, on devrait se contenter de simples arguments moraux? Nous savons l'efficacité de telles armes sur les fanatiques de l'erreur et qu'elle est le plus souvent nulle auprès des masses que ceux-ci ont fascinées par des promesses mensongères ou séduites par l'appât de jouissances immédiates! Aussi n'admettrons-nous jamais cette naïve tactique des libéraux de toutes nuances qui ne veulent pas avouer la puissance séductrice du mal sur notre nature faible et corrompue et qui se fient au seul exposé de la vérité pour assurer son triomphe. Cette erreur, dont la plupart des défaites du catholicisme en France depuis la grande Révolution ont scandé les applications, nous voyons aujourd'hui, nous touchons du doigt ses conséquences et nous ne vou-

tion du Portugal ou du moins en des lieux où cette domination se fit sentir, comme sur le littoral où passent et repassent les armadas du roi, prêtes à récompenser ou à châtier les peuples selon leurs mérites ». Sur quoi le P. Brou, le récent historien du Saint, écrit très justement : « Comprenons bien ce passage : il ne s'agissait pas, comme l'a dit et répété la légende protestante et voltairienne, de convertir les gens à coups de mousquets, mais, à coups de mousquets, s'il le fallait, d'éloigner d'eux les causes de perversion » (*Saint François Xavier*, t. I, pp. 281-282). Or le droit des catholiques de s'assurer ce résultat est incontestable.

lons pas être de ces dupes qui se refusent obstinément et volontairement à entendre les leçons de l'histoire[1].

Sans doute, dans la pratique, il sera souvent difficile de déterminer jusqu'à quel point précis cette mise de la force au service de la vraie religion sera ou non acceptable. Lorsque l'Etat non seulement lui refuse le concours auquel elle a droit, mais se fait persécuteur, la situation se renverse et l'appel au bras séculier devient impossible. En ces temps d'épreuves, la conduite à tenir devra se régler d'après les circonstances : elle ne saurait se réduire en formule unique. Le plus souvent alors, l'Eglise dans sa lutte contre l'erreur, dans la revendication de ses libertés essentielles, en sera réduite à la résistance passive, à la souffrance silencieuse : sa principale force résidera dans la douceur de ses ministres et de ses fidèles, dans leur désintéressement complet, voire dans le sacrifice de leur sang et de leur vie.

Mais que les catholiques doivent toujours se plier au caprice des souverains et subir sans résister toutes les violences ; — qu'avec Bossuet, on leur fasse un devoir absolu, *en toute hypothèse*, de « n'opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure et des prières pour leurs conversions », — c'est ce que nous ne pouvons admettre. Les Apôtres, en dépit de toutes les lois, ont su désobéir à ceux qui leur imposaient de se taire : *non possumus non loqui;* le Sauveur lui-même en temps opportun ne s'est pas

1. Sur ce sujet très rebattu, mais toujours très actuel, cf. un excellent article de M. Tavernier dans l'*Univers* du 22 mars 1911

fait faute de recourir aux fouets et aux verges pour châtier les profanateurs du temple... Il est des heures où la résistance énergique à la violation des droits de Dieu et de l'Eglise, vînt-elle du gouvernement le plus légitimement établi, peut devenir pour un chrétien le plus sacré des devoirs.

Avant de pouvoir défendre ses droits dans un pays, il faut toutefois que l'Eglise ait pu s'y implanter. Or le pourra-t-elle efficacement d'une manière ordinaire, ne disons pas sans le concours, mais au moins sans la tolérance de l'Etat? — « Rien ne peut s'opposer à ce que l'Eglise agisse et parle », nous dit M. Laberthonnière; d'ailleurs les persécutions sont pour elle la condition par excellence de son développement et le concours du prince dans l'œuvre de l'évangélisation est de minime importance. — Evidemment le mot de Tertullien restera toujours vrai : *semen est sanguis christianorum;* ce sera l'éternelle gloire du christianisme et un argument invincible de sa divinité que d'avoir triomphé dans le sang de ses martyrs du paganisme romain, alors que tout semblait ordonné à sa ruine définitive, à son échec complet. La souffrance ne cessera jamais d'être pour l'apostolat la condition du succès, le gage principal de la fécondité... Mais la persécution ne saurait être un état normal pour l'épouse du Christ et l'on ne peut espérer que, dans tout pays, quel qu'il soit, l'Eglise, en dépit d'ennemis acharnés à sa ruine, conservera la faculté de parler et d'agir. « On dit ordinairement, remarque justement M. G. Boissier, qu'en persécutant une doctrine, on ne fait que la rendre plus forte : c'est même pour beaucoup de personnes un axiome incontestable. Plût

au ciel qu'il fût aussi vrai qu'il est moral! La certitude d'un échec, s'ils en avaient été bien convaincus, aurait découragé peut-être quelques persécuteurs. Par malheur il y a des persécutions qui ont réussi et le sang a quelquefois étouffé les doctrines qui avaient toutes sortes de raisons de vivre et de se propager. L'épée des musulmans a supprimé le christianisme d'une partie de l'Asie et de toute l'Afrique[1] »! et, sans remonter si haut, on n'a pas perdu le souvenir des résultats auxquels aboutirent les persécutions dirigées contre les catholiques au Japon et en Angleterre aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. L'Eglise a le droit *absolu* d'affirmer en toute liberté ses dogmes, de pratiquer son culte, de prêcher le Christ[2], et les catholiques, — M. Laberthonnière d'ailleurs le reconnaît expressément, — ont droit comme tous les autres citoyens à être protégés en tant que catholiques. Ce sera tout à la fois l'intérêt et le devoir de l'Eglise, là où elle n'est pas encore fortement établie, de chercher à se concilier, par les moyens les plus efficaces, l'agrément et au moins la tolérance de ceux qui gouvernent.

Mais là où les catholiques, selon la langue du droit, *possèdent*, et où cependant l'Etat leur refuse sa protection ou organise tout, en vue d'étouffer leur action, de ruiner la foi dans les âmes et d'entraver tout développement de l'idée chrétienne, n'ont-ils pas le droit, et même le devoir, d'aviser

1. G. Boissier, *La Fin du paganisme*, t. I, p. 393.

2. Et c'est ce qui fonde son recours fréquent aux puissances civilisées pour assurer, au besoin par les armes, à ses missionnaires la liberté de proposer, sans qu'ils soient inquiétés, la parole divine dans les contrées barbares et païennes.

aux moyens les plus aptes à faire respecter ce droit et à se rendre possible l'exercice de leur religion pour le plus grand bien d'eux-mêmes et de leurs frères? S'ils cherchent à vaincre, fût-ce par la force, les résistances qu'ils rencontreraient au dehors à la profession intégrale et à la diffusion libre de leur croyance; s'ils acceptent, pour atteindre ce but, l'aide d'auxiliaires qu'ils estiment en mesure de les seconder, on ne voit pas en quoi cette attitude serait contraire à l'esprit chrétien, on n'y découvre pas la moindre apparence d'un appel à la contrainte extérieure ou à la violence pour obtenir de qui que ce soit un acte de foi.

D'autre part, on ne peut imaginer sérieusement que l'emploi de la force ainsi entendu rende inutiles les moyens évangéliques, les moyens par excellence du Christ. Sans la sainteté, sans l'humilité ni la charité, sans l'esprit de patience chez l'apôtre et sans la bonne volonté chez le pécheur ou l'infidèle, les conversions ne se feront pas; sans les vertus qui distinguent l'Eglise catholique de toutes les autres, l'œuvre de salut ne s'opérera pas: et c'est trop clair! Mais ce n'est pas parce qu'on cherche par des moyens humains à faciliter l'épanouissement de ces vertus et la prédication de l'Evangile, ou à en rendre possible la simple manifestation, qu'on rejette les armes spirituelles et qu'on en supprime la nécessité. Dans l'œuvre de l'apostolat chrétien, les moyens surnaturels seront toujours évidemment les premiers : il n'en reste pas moins que la prédication, l'exercice du ministère, l'œuvre capitale de l'enseignement... demeurent subordonnés à des conditions toutes contingentes. Si ces conditions

sont contraires, le flambeau de la foi ne s'éteindra pas pour autant dans le monde : l'Eglise ne meurt pas; mais il peut passer en d'autres mains et ne plus illuminer les nations qui auront négligé de l'entretenir. Comment se scandaliser alors de voir des catholiques chercher à ramener les rapports de l'Eglise et de l'Etat à leur fonctionnement normal, à s'assurer la possibilité de pratiquer et de transmettre à d'autres leur foi? Ceux-là seuls l'ont pu faire qui refusent d'admettre qu'entre l'Eglise et l'Etat, il doive en droit et en fait régner non seulement l'harmonie, mais une union étroite et exclusive, ou qui, se ralliant à la doctrine catholique sur ce point, s'en prennent à des conceptions inexistantes, à des prétentions qui manquent d'objet : erreur ou méprise, il n'y a lieu de s'inquiéter ni de l'une ni de l'autre.

Que M. Laberthonnière ne vienne donc plus, au nom du dogme catholique, anathématiser les conclusions que nous avons développées dans *A travers l'œuvre de M. Maurras*. Qu'il montre, s'il lui plaît, qu'une entente ou des rencontres entre catholiques et incroyants d'Action française n'ont aucune chance de succès et que l'Eglise, si elle veut reprendre son influence d'autrefois sur la masse des Français, ne doit fonder aucun espoir sur l'aide de tels auxiliaires : libre à lui; nous ne le suivrons, ni ne le contredirons point sur ce terrain! Qu'il gémisse, tout comme nous, sur la vanité de tant de contestes qui s'agitent entre catholiques à l'heure précise où tous ne devraient faire qu'un cœur et qu'une âme; sur la stérilité, l'inefficacité au point de vue éternel des efforts qui ne sont pas inspirés uniquement

par l'idée catholique : rien de mieux, et nous nous associons de tout cœur à ses plaintes et à ses regrets. Qu'il n'ait d'autre plaisir que d'entrer à composition avec les puissants du jour, que, faisant jonchée de l'expérience d'un siècle, il fatigue son devoir à prêcher la conciliation avec la république radicale, à se laisser séduire et emboiser par les avances de politiques perfides : laissons ici à d'autres le soin délicat d'apprécier cet opportunisme. Mais qu'il invoque l'orthodoxie en pareille occurrence, comme si la foi était en péril, comme si elle ne réclamait pas d'union étroite entre l'Eglise et l'Etat, comme si elle ne tolérait pas d'entente possible entre les fidèles et les incroyants honnêtes respectueux de la religion, c'est là une prétention intolérable devant laquelle nous ne nous inclinerons pas.

Aussi bien s'il est quelqu'un dont les allliances sont suspectes, n'est-ce pas M. Laberthonnière lui-même? En publiant, par exemple, dans sa revue les articles de M. Le Roy sur le miracle, n'est-ce pas avec des positivistes qu'il a lié partie et cela non pas sur le terrain politique, mais sur le terrain dogmatique? Ces articles qui sont en connexion étroite avec les travaux du même auteur sur le dogme, ne sont après tout que l'application d'un pur nominalisme positiviste ou de l'empirisme bergsonien; et tout compromis en cette matière ne laisse pas de revêtir une extrême gravité. M. Laberthonnière devrait ne pas s'exposer à se faire rappeler d'aussi pénibles souvenirs, sur lesquels d'ailleurs, par délicatesse, nous nous abstiendrons d'insister.

CONCLUSION

Arrivés au terme de cette longue discussion, il nous semble pouvoir hardiment conclure à la vérité de ce que nous avions avancé plus haut : ce qui irrite le plus les *Annales* chez les partisans de l'Action française, ce sont les vérités qu'ils défendent autant, sinon plus encore, que leurs lamentables *déficiences*. Les vertueuses indignations de M. Laberthonnière et de ses collaborateurs, encore qu'inspirées par des convictions sincères, procèdent avant tout d'une opposition directe à des doctrines qui, pour incomplètes qu'elles soient, sont, dans leurs parties saines, la condamnation formelle de leurs propres et très pernicieuses erreurs. Intrinsécisme envahissant et tout près d'être exclusif, libéralisme extrême, tels sont les deux grands griefs que l'on a faits dès longtemps à l'école de cette Revue et que la controverse présente aura eu ce résultat de justifier une fois de plus.

Nous ne craignons pas que les tenants de ces thèses suspectes rallient autour d'eux la masse des catholiques. Mais cette certitude ne nous suffit pas;

nous voudrions que, mieux éclairés, mieux avertis, les écrivains qui les défendent renoncent, tôt ou tard, à s'en parer, et qu'en insistant sur elles, comme nous l'avons fait, nous n'ayons pas travaillé en vain. Ces catholiques sont animés d'une foi profonde et d'une ardeur religieuse qu'on ne saurait méconnaître ; nous ne pouvons croire qu'ils s'obstinent devant l'évidence et ne voulons pas douter de leur loyauté.

ADDENDUM

A la page 45, je demande à Testis s'il est prêt à accepter la formule du principe d'immanence et l'interprétation de l'œuvre de M. Blondel que propose le P. Valensin dans le *Dictionnaire apologétique*, et à la page 52, j'en prends occasion pour lui soumettre ce dilemme : ou Testis adopte cette formule avec le commentaire qui l'accompagne et son attaque contre moi n'a pas de sens; ou il la rejette et alors en fait son œuvre ne se peut plus entendre en un sens catholique. — La *Revue pratique d'apologétique* du 15 janvier 1913 a donné à ce dilemme une réponse que j'ai connue seulement après avoir envoyé le dernier bon à tirer du présent opuscule. M. Blondel y écrit de l'examen et de l'exposé du P. Valensin qu'ils sont « fidèles » : « il s'agit là non d'une *version*, d'une orthopédie, mais d'une expression droite de ma pensée, vue en ses lignes originelles et maîtresses » (p. 593). Cette déclaration, si elle ne suffit sans doute pas à résoudre toutes les énigmes que soulèvent par ailleurs les écrits de Testis pris en eux-mêmes, tranche du moins la difficulté que j'avais posée : Testis faisant sienne cette conception de l'immanence, les griefs qu'il élève contre moi perdent toute signification. Rien ne pouvait m'être plus précieux, au terme de cette polémique, que d'enregistrer une conclusion qui, tout en me donnant satisfaction complète, laisse intacte l'orthodoxie de Testis.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Introduction	I-XI
Chapitre Premier : En quoi consiste le Monophorisme	1-16
1. La thèse de Testis	1
2. Deux remarques	10
Chapitre II : Testis et les rapports de la nature et du surnaturel	17-112
1. Nature et surnature d'après la doctrine catholique.	18
2. Méprise fondamentale de Testis. . .	26
3. Les postulats de Testis	32
4. Le système de l' « alliance par les résultats bruts.	54
5. Testis et M. Blondel	89
6. Intrinsécisme et extrinsécisme . . .	99
Chapitre III : M. Laberthonnière et les rapports de l'Eglise avec l'Etat	114-164
1. Le libéralisme de M. Laberthonnière.	117
2. La force au service de la religion . .	132
3. Un dilemme.	143
4. Les erreurs de fait de M. Laberthonnière.	152
Conclusion.	163

Paris. — Imp. Levé, 17, rue Cassette. — S.

Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel, par Joseph DE TONQUÉDEC.

Extrait de la Table des matières. — PREMIÈRE PARTIE. — **Exposé.** — L'idée d'immanence chez M. Blondel.

DEUXIÈME PARTIE. — **Critique philosophique.** — I. Le principe d'interdépendance. — II. La valeur de la connaissance. — III. L'action réalisatrice.

TROISIÈME PARTIE. — **Critique théologique.** — I. La Connaissance de Dieu. — II. L'apologétique. *Section I :* la méthode générale. *Section II :* l'argument du miracle. — III. L'accession à la foi. — IV. L'état du croyant.

APPENDICE I. La connaissance intellectuelle des essences, d'après la scolastique. — II. La grâce intérieure peut-elle constituer un motif de crédibilité? — III. M. Blondel et l'Encyclique *Pascendi*. — IV. Le système de défense de M. Blondel.

1 vol. in-16 couronne (XV-307 pages). **3** fr. **50** ; *franco*, **3** fr. **75**

Du même auteur :

La Notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle ». 1 vol. in-16 couronne.... **1** fr. **50**
Franco..... **1** fr. **75**

Psychologie de l'incroyant, par Xavier MOISANT. — I. *Le Railleur.* — II. *Le Positiviste.* — III. *L'Intellectuel.* — *Conclusion.* 1 vol. in-16 couronne (300 p.)..... **3** fr. **50**
Franco..... **3** fr. **75**

Du même auteur :

L'Optimisme au XIX^e^ siècle. — Carlyle — Browning — Tennyson. 1 vol. in-16 couronne (XVII-265 p.). Prix..... **3** fr.; *franco*, **3** fr. **25**

Criteriologia vel critica cognitionis certae, auctore Renato JEANNIÈRE, S. J., in Collegio Jerseiensi professore. 1 vol. in-8 écu (XVI-616 pages) relié toile souple, coins arrondis..... **8** fr. **50** ; *franco*, **9** fr. »

Cursus Pilosophiae Naturalis. De inorganicis — De vita vegetativa — De vita sensitiva — De vita intellectuali — De composito humano — De mundo universo, auctore J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., in Collegio Jerseiensi professore. 2 vol. in-8 (XXIV-344 p.; XXIV-400 p.), reliés toile grenat souple, coins arrondis. **10** fr.; *franco*, **11** fr. »

Du même auteur :

Éléments de Psychologie expérimentale. Notions — Méthodes — Résultats. 1 vol. in-8 écu (XVIII-382 p.), relié toile grenat souple, coins arrondis... **5** fr. »
Franco..... **5** fr. **50**

University of
Connecticut
Libraries

39153025747231